Conocer desde el Sur

Para una cultura política emancipatoria

Boaventura de Sousa Santos

Conocer desde el Sur

Para una cultura política emancipatoria

Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales • UNMSM
Programa de Estudios sobre Democracia y Transformación Global

Conocer desde el Sur

Para una cultura política emancipatoria

Primera edición
Lima, julio de 2006

Cuidado de la edición: Raúl Huerta Bayes

Foto de portada: Diario La República

ISBN: 9972-834-17-4
Hecho el depósito legal en la Biblioteca Nacional del Perú: 2006-6149

Impreso en Perú
Printed in Peru

CONTENIDO

PRESENTACIÓN

La Unidad de Post Grado de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos se complace en presentar el libro *Conocer desde el Sur* de Boaventura de Sousa Santos, que inaugura la colección Transformación Global como una contribución al debate del desarrollo de un pensamiento emergente en América Latina, y de manera especial en el Perú.

La colección Transformación Global busca difundir estudios que sean relevantes para América Latina, en el camino de constituir un espacio continental de reflexión teórica. Es una colección que intentará mostrar la riqueza multicultural de los países de la región como uno de los factores centrales de su desarrollo. La colección aspira a ser una posibilidad que permita integrar el mundo académico de los países de América Latina, tan separados actualmente por la hegemonía del eurocentrismo. En particular, la colección divulgará el fecundo trabajo realizado en las últimas décadas por pensadores e investigadores comprometidos con el esfuerzo de gestar una teoría emergente y en sus posibilidades emancipadoras, que no solo recoja la crítica al paradigma positivista, sino que, fundamentalmente, encuentre sus raíces en nuestras propias circunstancias y exprese la complejidad de las realidades de nuestros países, en un período de rápidos cambios socioculturales para América Latina.

Precisamente, el libro de Boaventura de Sousa expresa con toda nitidez la naturaleza de la colección que iniciamos. El autor señala que los fundamentos del conocimiento en América Latina se encuentran en un proceso de revisión profunda, que se basan en un cuestionamiento de la propia subjetividad positivista moderna, desatada como parte de la mutación de todo un período histórico: aquel asociado a la modernidad europea, cuyo agotamiento envuelve también los principios epistemológicos que sustentaron el modelo de conocimiento impuesto en todo el mundo desde el siglo XVI. Subraya la búsqueda de una forma distinta de conocimiento, centrada en una dinámica enteramente nueva de conocer, de reencuentro y reapropiación de los saberes múltiples de América Latina, que de alguna

forma originaron la utopía de una racionalidad liberadora y representa uno de los retos mayores de esta parte del continente a inicios del siglo XXI.

El libro que ofrecemos tiene un alcance que excede a los mismos marcos de la colección, desarrolla un paradigma propio que no supone aislarse desde América Latina, al contrario, requiere ser parte del proceso de acumulación de conocimientos contemporáneos, de perspectivas teóricas globales y es común que el trabajo traspase fronteras geográficas de investigaciones realizadas en diferentes partes del mundo (Mozambique, Sudáfrica, Brasil, Colombia, India y Portugal) que posibilitan la construcción de una creatividad singular. Este es uno de los aportes principales del libro, nos muestra que la particularidad América Latina solo puede entenderse dentro de una referencia teórica general, en una concepción sistémica mundial.

Por otro lado, el libro merece ser leído porque muestra a Boaventura de Sousa como uno de los científicos sociales más creativos de nuestro tiempo. El autor no solamente ofrece una perspectiva teórica social muy original sino, esencialmente, traza una conexión profunda con la práctica política, Boaventura es uno de los intelectuales más prominentes en el debate coetáneo de propuestas a un orden mundial alternativo y uno de los principales organizadores del Foro Social Mundial.

Finalmente, queremos agradecer al Programa de Democracia y Transformación Global de la Unidad de Post-Grado de la Facultad de Ciencias Sociales de la UNMSM por la coordinación del libro, que sin duda por su originalidad y propuestas teóricas y prácticas posibilitará avanzar en el laberinto de América Latina.

DR. JULIO MEJÍA NAVARRETE
DIRECTOR DE LA UNIDAD DE POST-GRADO
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

PREFACIO

Es casi imposible pensar en un autor más apropiado que Boaventura de Sousa Santos para inaugurar la nueva colección transdisciplinaria de libros Transformación Global. Los textos de Boaventura abarcan múltiples dimensiones de los cambios en el sistema-mundo capitalista que queremos explorar en esta colección.

Su obra escrita es en sí una contribución fundamental a la reflexión crítica sobre el mundo. El papel de Boaventura en los debates actuales sobre las transformaciones sociales tiene, sin embargo, también otra dimensión. Como activo participante en varios espacios en los que los movimientos sociales están construyendo proyectos transformadores, Boaventura nunca ha quedado en una torre de marfil académica. En particular, cabe destacar su rol como uno de los intelectuales orgánicos más importantes del Foro Social Mundial.

Los que hemos tenido el privilegio de escuchar varias de sus intervenciones en foros organizados en diferentes partes del mundo no podemos sino admirar su energía y espíritu participativo. En un evento reciente organizado en Caracas dio muestra de su vocación democrática cuando se negó a tomar la palabra hasta que entre quienes hablaran antes hubiese una paridad de género.

Para reflexionar sobre los principios democráticos, la actitud retadora de Boaventura es una inspiración constante. De un lado, hace una crítica demoledora a conceptos de la democracia que no tienen en cuenta la necesidad de democratizar jerarquías tales como de clase, etnia, raza, género u orientación sexual. Del otro, su crítica va más allá de posiciones que simplemente señalan la multiplicidad de formas de dominación y abogan por una tolerancia mutua entre diferentes identidades.

Una de sus contribuciones más fundamentales es habernos enseñado las posibilidades de la traducción entre diferentes saberes y prácticas. La teoría de la traducción, en el sentido específico de Boaventura, nos ayuda a construir una inteligibilidad mutua entre diferentes luchas e identidades. Uno de los desafíos principales para movimientos contestatarios en espa-

cios como el Foro Social Mundial es la búsqueda de articulaciones entre diferentes tipos de movimientos, y la teoría de la traducción desarrollada por Boaventura permite identificar un terreno común para esta tarea.

No es fácil encasillar ni teórica ni políticamente a un pensador tan multifacético como Boaventura. Tiene, sin embargo, una frase que sintetiza bien el horizonte emancipador de su obra: ¿Democracia sin fin para que el capitalismo tenga fin? En las izquierdas históricas, muchas veces se ha aceptado con una facilidad lamentable la idea de que democracia es algo íntimamente ligado al capitalismo. Con voces como la de Boaventura, esperamos que las contradicciones entre las lógicas capitalistas y democráticas sean cada vez más evidentes.

Entre los pensadores que abogan por la radicalidad de la democracia, o democracia radical, uno de los rasgos distintivos de Boaventura es su cosmopolitismo. Mientras una buena parte de quienes han teorizado democracia radical basan sus ideas en experiencias del mundo europeo o nor-atlántico, Boaventura analiza procesos sociales también en las periferias del mundo. A través de su teoría de la traducción ayuda a articular varios tipos de relaciones y entendimientos Norte-Sur y Sur-Sur. Por ejemplo, Boaventura ha trazado puentes entre el concepto occidental de derechos humanos, el concepto de Uma en el islam, el Dharma en el hinduismo y la armonía cósmica de la madre tierra de los indígenas en las Américas. Sin caer en un relativismo cultural, ha ofrecido herramientas valiosas para construir conceptos multiculturales de los derechos humanos.

En un breve prefacio sería imposible abarcar todos los temas centrales de la obra de Boaventura. Sin más, les invito a la lectura de su libro, auspiciado por la Unidad de Post Grado de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, cuya publicación es un gran honor para el Programa de Estudios sobre Democracia y Transformación Global.

DR. TEIVO TEIVAINEN
DIRECTOR DEL PROGRAMA DE ESTUDIOS SOBRE
DEMOCRACIA Y TRANSFORMACIÓN GLOBAL

Parte 1
En búsqueda de un nuevo paradigma crítico

Capítulo 1
¿POR QUÉ SE HA VUELTO TAN DIFÍCIL CONSTRUIR UNA TEORÍA CRÍTICA?

Quizás hoy más que nunca los problemas más importantes de cada una de las ciencias sociales, lejos de ser específicos, coinciden con aquellos que las ciencias sociales afrontan en general. Incluso algunos de estos problemas son también característicos de las ciencias naturales, lo cual me lleva a pensar que son síntomas de una crisis general del paradigma de la ciencia moderna. En este capítulo examinaré un problema que puede ser formulado mediante la siguiente pregunta: ¿por qué se ha vuelto tan difícil construir una teoría crítica? Este es un interrogante que la sociología comparte con el resto de las ciencias sociales. Como primera medida formularé el problema e identificaré los factores que contribuyeron a que fuera particularmente importante durante la década de los 90. Posteriormente sugeriré algunas pistas para la solución de este problema. Asimismo, a lo largo de estos párrafos expondré en detalle lo que entiendo por posmodernismo de oposición. En resumen y como analizo en otro lugar (2002b), al desarrollar la distinción entre posmodernismo celebratorio y posmodernismo de oposición, el contraste al que me refiero es aquél entre, de un lado, las teorías posmodernas que, al centrarse en la deconstrucción y la exaltación de la contingencia, abandonan la tarea de pensar alternativas a lo que se critica –esto es, el «posmodernismo celebratorio» que yo identifico con trabajos tales como los de Derrida y Baudrillard– y, de otro lado, las teorías posmodernas que toman la crítica de la modernidad como punto de partida para la construcción de alternativas epistemológicas y políticas, esto es, el posmodernismo de oposición propuesto en este capítulo.

El problema

El problema más desconcertante que afrontan las ciencias sociales hoy día puede ser formulado de la siguiente manera: si a comienzos del siglo XXI vivimos en un mundo en donde hay mucho para ser criticado, ¿por qué se

ha vuelto tan difícil producir una teoría crítica? Por «teoría crítica» entiendo aquella que no reduce «la realidad» a lo que existe. La realidad, como quiera que se la conciba, es considerada por la teoría crítica como un campo de posibilidades, siendo precisamente la tarea de la teoría crítica definir y ponderar el grado de variación que existe más allá de lo empíricamente dado. El análisis crítico de lo que existe reposa sobre el presupuesto de que los hechos de la realidad no agotan las posibilidades de la existencia, y que, por lo tanto, también hay alternativas capaces de superar aquello que resulta criticable en lo que existe. El malestar, la indignación y el inconformismo frente a lo que existe sirven de fuente de inspiración para teorizar sobre el modo de superar tal estado de cosas.

Las situaciones o condiciones que provocan en nosotros malestar, indignación e inconformismo parecen no ser excepcionales en el mundo actual. Basta recordar que las grandes promesas de la modernidad aún están por ser cumplidas, o que su cumplimiento ha terminado por precipitar efectos perversos. La promesa de la igualdad resulta ser un caso diciente. Los países capitalistas desarrollados, que abrigan al 21% de la población mundial, controlan el 78% de la producción de bienes y servicios, y consumen el 75% de toda la energía generada. Los trabajadores de los sectores textil y energético en el Tercer Mundo ganan en una proporción veinte veces menor en comparación con los trabajadores de Europa y Norteamérica, realizando el mismo tipo de trabajo y alcanzando el mismo nivel de productividad. Desde que la crisis de la deuda emergió a principios de la década de los 80, los países deudores del Tercer Mundo han venido contribuyendo a la riqueza de los países desarrollados en términos de liquidez, pagándoles anualmente un promedio de 30 billones de dólares más de lo que ellos a su vez reciben por concepto de los nuevos préstamos. En el mismo período los alimentos disponibles en el Tercer Mundo decrecieron alrededor del 30%. No obstante, el área de cultivo de soya del Brasil, por sí sola, bastaría para alimentar a más de 40 millones de personas si en su lugar fueran sembradas plantaciones de frijoles y maíz. Asimismo, en el siglo XX murieron de hambre más personas que en cualquier otro siglo, y el abismo entre los países ricos y los pobres es cada vez más amplio.

La promesa de la libertad tampoco ha sido satisfecha. Las violaciones a los derechos humanos en países que formalmente viven en paz y en democracia han alcanzado proporciones alarmantes. Solo en la India, 15 millones de niños trabajan bajo condiciones de esclavitud (se trata de los niños esclavos trabajadores); la violencia policial y penitenciaria en Brasil

y Venezuela es inaudita; los conflictos raciales en el Reino Unido casi han llegado a triplicarse entre 1989 y 1996. La violencia sexual en contra de las mujeres, la prostitución infantil, los niños de la calle, millares de víctimas por causa de las minas antipersonales, la discriminación en contra de los adictos a las drogas, de los homosexuales y de los enfermos de sida, los juicios a civiles por parte de jueces sin rostro en Colombia y en Perú, la limpieza étnica y el chauvinismo religioso son algunas de las manifestaciones propias de la diáspora de la libertad, algunos de los eventos a través de los cuales la libertad ha sido entorpecida o simplemente denegada.

En cuanto a la promesa de paz perpetua que Kant formuló de un modo tan elocuente, mientras que en el siglo XVIII murieron 4,4 millones de personas en 68 guerras, en el siglo XX murieron alrededor de 99 millones en 237 guerras. Entre los siglos XVIII y XX la población mundial se multiplicó por 3,6, mientras las bajas en combate se multiplicaron por 22,4. Luego de la caída del muro de Berlín y del final de la Guerra Fría, la paz que varios creyeron al fin asequible se convirtió en un espejismo cruel en vista del incremento de conflictos entre los Estados y al interior de los mismos.

La promesa de la dominación de la naturaleza se llevó a cabo de una manera perversa al destruir la naturaleza misma y generar la crisis ecológica. Basta citar dos ejemplos. En los últimos 50 años el mundo ha perdido alrededor de una tercera parte de su reserva forestal. A pesar de que las selvas y los bosques tropicales proveen el 42% de biodiversidad y de oxígeno, 242.820 hectáreas de reserva forestal mexicana han sido destruidas cada año. Hoy día las empresas multinacionales tienen el derecho de talar árboles en 12 millones de acres de la selva amazónica. La sequía y la escasez de agua son los problemas que más afectarán a los países del Tercer Mundo en la primera década del siglo XXI. De igual forma, una quinta parte de la humanidad no podrá obtener agua potable.

Esta breve enumeración de problemas que nos causan indignación e inconformidad debería bastar no solo para hacernos cuestionar críticamente la naturaleza y la condición moral de nuestra sociedad, sino también para emprender una búsqueda de alternativas de respuestas, teóricamente sustentadas, a tales interrogantes. Estos cuestionamientos e indagaciones siempre habían constituido la base sobre la cual reposaba la teoría crítica moderna. Nadie ha definido la teoría crítica moderna de una manera más adecuada que Max Horkheimer. La teoría crítica moderna es, sobre todo, una teoría epistemológicamente fundada en la necesidad de superar el dualismo burgués entre el científico individual como creador autónomo de conocimiento y la totalidad de la actividad social que lo rodea. Horkheimer

anota: «La razón no se puede convertir en algo transparente a sí misma, mientras que el ser humano actúe como miembro de un organismo que carece de razón» (Horkheimer, 1972: 208). La irracionalidad de la sociedad moderna reside en el hecho de que dicha sociedad ha sido producto de una voluntad particular, la del capitalismo, y no de una voluntad general, «una voluntad mancomunada y consciente de sí misma» (Horkheimer, 1972, 208). De esta manera, la teoría crítica no acepta los conceptos de «bueno», «útil», «apropiado», «productivo» o «valioso», tal y como son entendidos por el orden social existente, y se rehúsa a concebirlos como presupuestos no científicos sobre los cuales no se puede hacer nada. «La aceptación crítica de las categorías que gobiernan la vida social simultáneamente contiene su reprobación» (Horkheimer, 1972: 208). Por esto es que la identificación del pensamiento crítico con la sociedad donde está inserto siempre ha estado llena de tensiones.

La teoría crítica moderna ha tomado del análisis histórico las metas a las que se debe orientar la actividad humana, y en particular se ha trazado la idea de una organización social razonable capaz de satisfacer las necesidades de la comunidad como un todo. Dichas metas, aun cuando inherentes al quehacer humano, «no son correctamente comprendidas por los sujetos ni la mente común» (Horkheimer, 1972: 213). La lucha para lograr dichas metas es intrínseca a la teoría, por lo cual «la primera consecuencia de la teoría que reclama una transformación de la sociedad como un todo es la intensificación de la lucha con la que la teoría se encuentra vinculada» (Horkheimer, 1972: 219).

Resulta obvia la influencia de Marx en la noción de Horkheimer sobre la teoría crítica moderna. De hecho, el marxismo se constituyó en el pilar fundamental de la sociología crítica del siglo XX. Aun así, la sociología crítica también le debió sus cimientos a la influencia que tuvo del romanticismo del siglo XVIII, del utopismo del siglo XIX y del pragmatismo norteamericano del siglo XX. Así, en esta tendencia tuvieron lugar múltiples orientaciones teóricas, tales como el estructuralismo, el existencialismo, el psicoanálisis y la fenomenología, siendo sus íconos analíticos más destacados, quizás, nociones como clase, conflicto, elite, alienación, dominación, explotación, imperialismo, racismo, sexismo, dependencia, sistema mundial y teología de la liberación.

El hecho de que estos conceptos y sus configuraciones teóricas sean todavía parte del trabajo de los sociólogos y de los diferentes expertos en ciencias sociales, nos podría llevar a pensar que aún hoy día hacer teoría social crítica resulta tan fácil o tan factible como lo era antes. Pero consi-

dero que no es así. En primer lugar, varios de estos conceptos dejaron de tener la centralidad de que gozaban antes, o han sido reelaborados o matizados de tal forma que de hecho han perdido gran parte de su poder crítico. En segundo lugar, la sociología convencional, tanto en su versión positivista como antipositivista, hizo todo lo necesario para que se convirtiera en algo aceptable el asumir una postura crítica frente a la sociología crítica como remedio para superar la crisis de la sociología misma. En el caso de la sociología positivista, esta crítica reposó en la idea de que el rigor metodológico y la utilidad social de la sociología presuponía que ella debía concentrarse en el análisis de lo que existe y no en el diseño de alternativas frente a la realidad existente. En el caso de la sociología antipositivista, la crítica se basó en la idea de que los científicos sociales no podían imponer sus propias preferencias normativas, ya que carecían de un punto de vista privilegiado que les permitiera hacerlo.

En consecuencia, el interrogante que siempre ha servido como punto de partida para la teoría crítica –¿de qué lado está usted?–, para unos se convirtió en una pregunta ilegítima, para otros en algo irrelevante, e incluso para algunos otros en una duda que simplemente no tenía respuesta. Algunos, al considerar que no tienen que explicitar de qué lado están, han cesado de preocuparse sobre dicho interrogante y han criticado a aquellos que sí lo hacen; a otros, quizás las generaciones más jóvenes de científicos sociales, les gustaría responder esta pregunta y por lo tanto tomar partido al respecto, pero han constatado, en ocasiones con angustia, la aparente creciente dificultad de identificar posiciones alternativas concretas frente a las cuales sería imperativo escoger de qué lado se está. Ellos también son los más afectados por el problema que aquí constituye mi punto de partida: ¿por qué, si hay mucho para criticar –tal vez más que nunca antes–, resulta tan difícil construir una teoría crítica?

Las posibles causas

En lo que sigue identificaré algunos de los factores que, a mi parecer, constituyen las causas que hacen que el construir una teoría crítica sea una labor difícil. Siguiendo la posición de Horkheimer arriba reseñada, la teoría crítica moderna concibe la sociedad como una totalidad y, por lo tanto, su propuesta se ha configurado como una alternativa total frente a la sociedad existente. La teoría marxista es el ejemplo más claro al respecto. Aun así, la noción de la sociedad como una totalidad es una construcción social como cualquiera otra. Solo se diferencia de las construcciones rivales por

las premisas que le sirven de cimiento: una forma de conocimiento que, por sí misma, es total (o absoluta), se erige como una condición para comprender la totalidad de una manera adecuada; un principio único de transformación social y un único actor colectivo son capaces de lograr dicha transformación; un contexto político institucional bien definido permite el planteamiento de las luchas consideradas necesarias de emprender a la luz de los objetivos ínsitos en dicho contexto. Las críticas a estos presupuestos ya han sido hechas y no es mi intención repetirlas. Lo único que pretendo es explicar el lugar en el que terminamos con ese tipo de críticas.

El conocimiento totalizador es el conocimiento del orden sobre el caos. Al respecto, lo que distingue a la sociología funcionalista de la sociología marxista es el hecho de que la primera se encuentra orientada al orden de la regulación social, mientras que la segunda dirige su atención al orden de la emancipación social. Al comienzo del siglo XXI tenemos que afrontar una realidad de desorden, tanto en la regulación social como en la emancipación social. Hacemos parte de sociedades que son autoritarias y libertarias al mismo tiempo.

El último gran intento de producir una teoría moderna crítica fue el de Foucault, quien justamente se preocupó por estudiar las particularidades del conocimiento totalizador de la modernidad, a saber, la ciencia moderna. En contravía con las opiniones actuales, considero que Foucault es un crítico moderno, no posmoderno. Paradójicamente, él representa tanto el clímax como el colapso de la teoría crítica moderna. Al llevar hasta sus últimas consecuencias el poder disciplinario del panóptico erigido por la ciencia moderna, Foucault demuestra que, en este «régimen de la verdad», no existe ningún escape emancipatorio frente al mismo, ya que la resistencia misma se ha convertido en un poder disciplinario y, por lo tanto, en un modo de opresión aceptada, internalizada.

El gran mérito de Foucault radica en haber mostrado las opacidades y los silencios producidos por la ciencia moderna y, por lo tanto, en haberle dado credibilidad a la tarea de buscar «regímenes de la verdad» alternativos, de identificar otras formas de conocimiento que han resultado marginadas, suprimidas y desacreditadas por la ciencia moderna. Hoy día vivimos en un escenario multicultural, en un lugar que constantemente apela a una hermenéutica de la sospecha frente a totalidades o universalismos que se presumen a sí mismos como tales. No obstante, el multiculturalismo ha florecido en los estudios culturales, en aquellas configuraciones transdisciplinarias en las que convergen las diferentes ciencias sociales, así como en los análisis literarios, en donde el conocimiento crítico –el feminismo, el

antisexismo, el antirracismo, el conocimiento poscolonial– está siendo constantemente generado[1].

El principio elemental de la transfiguración social que subyace a la teoría crítica moderna reposa en la idea de un futuro socialista ineludible, el cual es generado por el desarrollo constante de las fuerzas productivas y por las luchas de clase mediante las cuales se expresa. A diferencia de lo que había ocurrido en las transiciones previas, esta vez la mayoría –la clase trabajadora–, y no una minoría, sería la protagonista del proceso en el cual se lograría superar la sociedad capitalista. Como lo mencioné, la sociología crítica moderna ha interpretado este principio con una gran libertad y en ocasiones lo ha complementado mediante revisiones profundas. En este punto la teoría crítica moderna comparte con la sociología convencional dos aspectos importantes. De una parte, la noción de agentes históricos se corresponde perfectamente con la dualidad de estructura y acción que subyace a toda sociología. De otra parte, ambas tradiciones sociológicas tenían la misma noción de las relaciones que ocurrían entre la naturaleza y la sociedad, y asimismo ambas concebían la industrialización como la partera del desarrollo.

Por tanto, no resulta sorprendente que la crisis de la teoría crítica moderna haya sido comúnmente confundida con la crisis de la sociología en general. Nuestra posición al respecto puede ser resumida de la siguiente manera. En primer término, no existe un principio único de transformación social; incluso aquellos que continúan creyendo en un futuro socialista lo conciben como un futuro posible que compite con otro tipo de alternativas futuras. Asimismo, no existen agentes históricos ni tampoco una forma única de dominación. Los rostros de la dominación y de la opresión son múltiples, y muchos de ellos, como por ejemplo la dominación patriarcal, han sido irresponsablemente pasados por alto por la teoría crítica moderna. No es una casualidad que en el último par de décadas haya sido la sociología feminista la que ha generado la mejor teoría crítica. Si los rostros de la dominación son múltiples, también deben ser diversas las formas y los agentes de resistencia a ellos. Ante la ausencia de un principio único, no resulta posible reunir todo tipo de resistencia y a todos los agentes allí involucrados bajo la égida de una gran teoría común. Más que una teoría común, lo que se requiere es una teoría de la traducción capaz de hacer mutuamente inteligibles las diferentes

1 En otra ocasión he especificado las condiciones que debe reunir una concepción emancipatoria y progresista de multiculturalismo en el campo de los derechos humanos (Santos, 2002a).

luchas, permitiendo de esta manera que los actores colectivos se expresen sobre las opresiones a las que hacen resistencia y las aspiraciones que los movilizan. En segundo término, la industrialización no es el motor del progreso ni tampoco la partera del desarrollo. De una parte, la industrialización presupone una concepción retrógrada de la naturaleza, ya que desconoce la relación entre la degradación de la naturaleza y la degradación de la sociedad protegida por dicha naturaleza. De otra parte, para las dos terceras partes de la humanidad la industrialización no ha representado desarrollo alguno. Si por desarrollo se entiende el crecimiento de la economía y de la riqueza de los países menos desarrollados para que se puedan acercar a los niveles propios de los países desarrollados, resulta fácil demostrar cómo dicha meta no ha sido más que un espejismo, ya que, como lo mencioné arriba, el margen de desigualdad entre los países ricos y pobres no ha cesado de crecer. Si por desarrollo se entiende el crecimiento de la economía para garantizarle a la población una mejor calidad de vida, hoy día resulta sencillo comprobar que el bienestar de la población no depende tanto de la cantidad de riqueza, sino de su debida distribución. Ya que hoy en día el fracaso del espejismo del desarrollo se hace cada vez más obvio, quizás en lugar de buscar modelos alternativos de desarrollo ha llegado el momento de crear alternativas al desarrollo mismo. Incluso el término «Tercer Mundo» cada vez tiene menos sentido, y no solo porque el término «Segundo Mundo» ya no tenga un referente en la realidad.

En este sentido, la crisis de la teoría crítica moderna ha acarreado algunas consecuencias perturbadoras. Por mucho tiempo las alternativas científicas también fueron alternativas políticas de manera inequívoca. Las mismas eran identificadas mediante íconos analíticos distintivos que volvían una tarea fácil el diferenciar los campos políticos y sus contradicciones. Pero la crisis de la teoría crítica moderna también precipitó la crisis de la diferenciación a través de dichos íconos. Así, los mismos íconos empezaron a ser compartidos por campos políticos opuestos, cuyo antagonismo ya había sido previamente demarcado con exactitud, o, de manera alternativa, fueron creados íconos híbridos que incluían de modo ecléctico diversos elementos de los diferentes campos. Así, el ícono de la oposición capitalismo/socialismo fue reemplazado por el ícono de la sociedad industrial; luego, por el de la sociedad posindustrial y al final por aquel de la sociedad informática. La oposición entre el imperialismo y la modernización fue gradualmente sustituida por el concepto intrínsecamente híbrido de la globalización. La oposición revolución/democracia fue drásticamente suplida por los conceptos de ajuste estructural y del Consenso de Washington, al igual

que por conceptos híbridos como la participación o el desarrollo sostenible. Mediante este tipo de política semántica los diferentes campos cesaron de tener un nombre y una insignia y, por lo tanto, dejaron de ser en gran medida ámbitos diferenciables. Aquí radica la dificultad de aquellos que, si bien desean tomar partido, encuentran bastante complicado identificar los campos entre los cuales debe ser escogido el lado del que se está.

La falta de definición o de determinación de la postura del adversario o del enemigo se ha constituido como el correlato de la dificultad de identificar los diversos campos, un síndrome que se ha visto reforzado por el descubrimiento de la multiplicidad de las opresiones, de las resistencias y de los agentes arriba mencionados. A principios del siglo XIX, cuando los luditas estropearon las máquinas que consideraban les estaban robando su trabajo, hubiera sido fácil mostrarles que el enemigo no eran las máquinas sino aquel que tenía el poder para comprarlas o utilizarlas. Hoy día la opacidad del enemigo o del adversario es mucho mayor. Detrás del enemigo más cercano siempre parece haber otro más. Además, quien quiera que esté detrás puede estar a la vez al frente. Como quiera que sea, el espacio virtual perfectamente puede constituirse en la metáfora de esta indeterminación: la pantalla del frente puede ser, del mismo modo, la pantalla que está detrás.

En resumen, las dificultades actuales para construir una teoría crítica pueden ser formuladas de la siguiente manera. Debido a que las promesas de la modernidad no fueron cumplidas, se han convertido en problemas para los cuales no parece existir solución. Mientras tanto, las condiciones que precipitaron la crisis de la teoría crítica moderna aún no se han constituido en las condiciones para superar la crisis. Aquí radica la complejidad de nuestra postura de transición, la cual puede ser precisada así: estamos enfrentando diversos problemas modernos para los cuales no existen soluciones modernas. De acuerdo con una posición, que podría ser denominada «posmodernismo celebratorio», el hecho de que no existan soluciones modernas indica que probablemente no hay problemas modernos, o que en realidad no hay promesas modernas. Así, lo que existe debe ser aceptado y elogiado. Según la otra postura, que he denominado como «la posmodernidad inquietante o de oposición», se asume que existe una disyunción entre los problemas de la modernidad y las posibles soluciones de la posmodernidad, la cual debe ser convertida en punto de partida para afrontar los desafíos derivados del intento de construir una teoría crítica posmoderna. Esta última posición es mi postura que, en términos muy generales, enunciaré en las siguientes líneas.

Hacia una teoría crítica posmoderna

Uno de los fracasos de la teoría crítica moderna fue no haber reconocido que la razón que critica no puede ser la misma que la razón que piensa, que construye y que legitima aquello que resulta criticable. Así como no existe un conocimiento en general, tampoco existe una ignorancia en general. Lo que ignoramos siempre constituye una ignorancia respecto de una determinada forma de conocimiento; y lo que sabemos es siempre un conocimiento en relación con una determinada forma de ignorancia. Cada acto de conocimiento es una trayectoria que va desde el punto A, el cual designamos como ignorancia, hasta el punto B, que designamos como conocimiento.

Dentro del proyecto de la modernidad podemos diferenciar dos formas de conocimiento. De una parte, el conocimiento como regulación, cuyo punto de ignorancia es denominado caos y cuyo punto de conocimiento es llamado orden. De la otra, el conocimiento como emancipación, cuyo punto de ignorancia es llamado colonialismo y cuyo punto de conocimiento es denominado solidaridad[2]. Aun cuando ambas formas de conocimiento se encuentran inscritas en la matriz de la modernidad eurocéntrica, la verdad es que el conocimiento como regulación acabó predominando sobre el conocimiento como emancipación. Este resultado se derivó del modo en el que la ciencia moderna se convirtió en una instancia hegemónica y por lo tanto institucionalizada. Así, la teoría crítica moderna, aun cuando reclamaba ser una forma de conocimiento como emancipación, al desatender la tarea de elaborar una crítica epistemológica a la ciencia moderna, rápidamente empezó a convertirse en una forma de conocimiento como regulación.

Por el contrario, en una teoría crítica posmoderna, toda forma de conocimiento crítico debe comenzar por ser una crítica al conocimiento mismo. En la fase de transición paradigmática en que nos encontramos, la teoría crítica posmoderna está siendo construida sobre los cimientos de una tradición moderna marginada y epistemológicamente desacreditada, a saber, la que he llamado conocimiento como emancipación. Bajo esta forma de conocimiento la ignorancia es entendida como colonialismo. El colonialismo es la concepción que ve al otro como objeto, no como sujeto. De acuerdo con esta forma de conocimiento, conocer es reconocer al otro como sujeto de conocimiento, es progresar en el sentido de elevar al otro del estatus de objeto al estatus de sujeto. Esta forma de conocimiento como reconocimiento es la que denomino solidaridad.

2 He desarrollado esta distinción en gran detalle en Santos 1995 y 2000.

Pero estamos tan acostumbrados a concebir el conocimiento como un principio de orden sobre las cosas y las personas, que encontramos difícil imaginar una forma de conocimiento que pueda desarrollarse con base en un principio de solidaridad. No obstante, esta dificultad es un reto que debe ser encarado. Luego de saber lo que ocurrió con las alternativas propuestas por la teoría crítica moderna, no debemos contentarnos con pensar meramente sobre alternativas. Lo que se requiere es una forma alternativa de pensar alternativas.

Lo que entiendo por conocimiento como emancipación puede volverse más claro si, a la manera de un experimento mental, volvemos a los orígenes de la ciencia moderna. En los albores de la ciencia moderna en el siglo XVII, la coexistencia de la regulación y de la emancipación en el centro de la empresa del avance del conocimiento resultaba nítida. El nuevo conocimiento de la naturaleza –esto es, la superación del caos amenazante de los procesos naturales sobre los cuales aún no se tenía dominio, mediante un principio de orden lo suficientemente apropiado como para lograr dominarlos– no tenía un propósito diferente que el de liberar a los seres humanos de las cadenas de todo lo que previamente había sido considerado como natural: Dios, la tradición, las costumbres, la comunidad, los rangos. Así, la sociedad liberal emergió como una sociedad de sujetos libres e iguales, homogéneamente equipados con la libertad para decidir sobre sus propios destinos. El carácter emancipatorio de este nuevo paradigma social radica en el principio bastante amplio de reconocimiento del otro como igual, reconocimiento recíproco que no es en nada distinto al moderno principio de solidaridad. En tanto la ciencia moderna avanzó en su regulación sobre la naturaleza, también fue promoviendo la emancipación del ser humano. Pero este círculo virtuoso estaba cargado de tensiones y contradicciones. Para empezar, qué se entendía por naturaleza y qué por ser humano era de por sí problemático y objeto de debate. Visto desde nuestra perspectiva actual, la naturaleza en esos tiempos iniciales era concebida como una noción mucho más amplia, que incluía partes que hoy día podríamos entender insertas dentro de lo que llamamos «ser humano»: los esclavos, los indígenas, las mujeres, los niños. Estos grupos no fueron incluidos dentro del círculo de reciprocidad mencionado porque eran considerados naturaleza, o al menos su lugar era concebido como más cercano a la naturaleza, en comparación con el lugar del ser humano, de acuerdo con el concepto que se presumía era el adecuado sobre el mismo. Conocer dichos grupos no era nada diferente a regularlos, a alinear su comportamiento caótico e irracional de acuerdo con el principio del orden.

Asimismo, la sociedad liberal que para entonces estaba emergiendo era también una sociedad de mercado, una sociedad capitalista. En esta sociedad los poderes de los sujetos se basan en obtener un acceso suficiente a la tierra o en la acumulación de capital de trabajo, esto es, en la capacidad para acceder a los medios de producción. Si los medios de producción se encuentran concentrados en las manos de unos pocos, aquel que no tenga acceso a ellos deberá pagar un precio para obtenerlos. Como Macpherson lo señala:

Si alguien puede tener cierto acceso pero debe pagar por ello, entonces sus poderes se reducirán en proporción a la suma que tuvo que ceder para lograr hacerse a dicho acceso necesario. Esta es exactamente la situación en la que la mayoría de seres humanos se encuentran, y en la que necesariamente se hallan insertos dentro de una sociedad de mercado capitalista. Bajo los dictados de este sistema, ellos deben aceptar una transferencia neta de parte de sus poderes en favor de aquellos que detentan los medios de producción. (Macpherson, 1982: 43)

Esta transferencia neta de poder, uno de los rasgos estructurales de la sociedad liberal capitalista, se convirtió en una de las fuentes de conflicto. En efecto, planteó un problema de orden –ya que los conflictos terminaban causando caos–, así como uno de solidaridad, ya que grandes porciones de la población se vieron privadas de una reciprocidad efectiva y por lo tanto de un reconocimiento como seres libres e iguales. No obstante, cuando las ciencias sociales comenzaron su proceso de institucionalización en el siglo XIX, al tema del orden se le concedió mayor atención que al tópico de la solidaridad. Así, los trabajadores se convirtieron en una «clase peligrosa», susceptible de estallar a través de comportamientos irracionales. El conocimiento de la naturaleza había entonces facilitado el modelo para el conocimiento de la sociedad y, así, el conocimiento en general se convirtió en conocimiento como regulación.

Mi insistencia en la necesidad de reinventar el conocimiento como emancipación implica una revisión de los principios de solidaridad y del orden. En cuanto al principio de solidaridad, lo concibo como el principio rector y como el producto siempre incompleto del conocimiento y de la acción normativa. En efecto, el conocimiento en cierto punto se convierte en una pregunta ética porque, ya que no existe una ética universal, no existe un conocimiento universal. Existen diversos tipos de conocimientos, diferentes maneras de conocer. Se debe emprender una búsqueda de las diferentes alternativas de conocimiento y de acción, tanto en aquellos escenarios en donde han sufrido una supresión que resulta más obvia de rastrear, como en aquellos en donde se las han arreglado para subsistir, así

sea de una forma desacreditada o marginal. No importa en cuál de estos escenarios se emprenda la búsqueda, lo cierto es que la misma debe desarrollarse en el Sur, entendiendo por Sur la metáfora con la que identifico el sufrimiento que ha padecido el ser humano bajo el sistema capitalista globalizado (Santos, 1995: 506). El científico social no debe diluir su identidad en la de activista pero tampoco construirla sin relación con el activismo.

En cuanto al principio del orden, el conocimiento como emancipación puede superar la noción de orden bajo una hermenéutica de la sospecha y reinterpretar el caos, ya no como una forma de ignorancia, sino como una forma de conocimiento. Esta revaloración se encuentra guiada por la necesidad de reducir la discrepancia existente entre la capacidad para actuar y la capacidad para predecir, engendrada por la ciencia moderna bajo el ropaje del conocimiento como regulación. «El caos nos invita a una práctica que insiste en los efectos inmediatos, y asimismo nos advierte sobre los efectos a largo plazo: se trata de una forma de acción que privilegia la producción de conexiones transparentes, localizadas, entre las acciones y sus consecuencias. Esto es, el caos nos invita a la creación de un conocimiento prudente» (Santos, 1995: 26). La adopción del conocimiento como emancipación tiene tres implicaciones para las ciencias sociales en general y para la sociología en particular.

La primera de ellas puede ser formulada de la siguiente manera: del monoculturalismo hacia el multiculturalismo. Ya que la solidaridad es una forma de conocimiento que es adquirida mediante el reconocimiento del otro, el otro puede ser conocido solo si se le acepta como un creador de conocimiento. De esta manera, todo tipo de conocimiento como emancipación es necesariamente multicultural. Pero la construcción de un conocimiento multicultural se ve enfrentada a dos dificultades: el silencio y la diferencia. El dominio global de la ciencia moderna en cuanto conocimiento como regulación trajo consigo la destrucción de varias formas de conocimiento, particularmente aquellas propias de los pueblos sometidos bajo el colonialismo occidental. Dicho tipo de destrucción produjo diferentes silencios que volvieron impronunciables diversas necesidades y aspiraciones de pueblos o grupos sociales cuyas formas de conocimiento fueron aniquiladas. No olvidemos que bajo el traje de los valores universales autorizados por la razón, la razón de una raza, un género y una clase social fue impuesta de hecho. Así, la pregunta es la siguiente: ¿de qué forma resulta posible construir un diálogo multicultural, cuando diversas culturas fueron reducidas al silencio y sus formas de concebir y conocer el mundo se han vuelto impronunciables? En otras palabras, ¿de qué manera se puede lograr que

el silencio hable sin que necesariamente sea el lenguaje hegemónico el que hable o el que le permita hablar? Estas preguntas constituyen un enorme desafío para el diálogo multicultural. Los silencios y las necesidades impronunciables únicamente se pueden comprender mediante la ayuda de una sociología de las ausencias que sea capaz de avanzar a través de una comparación entre los discursos hegemónicos y contrahegemónicos disponibles, al igual que a través de un análisis de las jerarquías que se dan entre ellos y de los espacios vacíos creados por dichas jerarquías. Por lo tanto, el silencio es una construcción que se afirma a sí misma como síntoma de una interrupción, de una potencialidad que no puede ser desarrollada.

La segunda dificultad a la que se ve enfrentado el conocimiento multicultural es la diferencia. El conocimiento, y por lo tanto la solidaridad, se da solo en la diferencia. Ahora bien, la diferencia sin inteligibilidad conduce a una suerte de inconmensurabilidad y, en últimas, a la indiferencia. De aquí surge la necesidad de construir una teoría de la traducción como parte integral de la teoría crítica posmoderna. Es mediante la traducción y de lo que denomino hermenéutica diatópica (Santos, 1995: 340), como una necesidad, una aspiración y una práctica en una cultura dada pueden volverse comprensibles e inteligibles para otra cultura. El conocimiento como emancipación no pretende constituirse en una gran teoría, sino en una teoría de la traducción que pueda convertirse en la base epistemológica de las prácticas emancipatorias, siendo todas ellas de un carácter finito e incompleto y por lo tanto sostenibles solo si logran ser incorporadas en redes. El multiculturalismo es uno de esos conceptos híbridos que mencioné atrás. Existen concepciones emancipatorias y regulatorias del multiculturalismo. Una de las tareas de la teoría crítica posmoderna es especificar las condiciones bajo las cuales se deben entender cada una de estas concepciones, materia que excede el ámbito de este capítulo[3].

El segundo desafío del conocimiento como emancipación puede ser formulado de la siguiente manera: de las técnicas y los conocimientos especializados heroicos hacia un conocimiento edificante. La ciencia moderna, y por lo tanto la teoría crítica moderna, reposa sobre el presupuesto de que el conocimiento es válido independientemente de las condiciones que lo hacen posible. Por tanto, su aplicación, de manera similar, es independiente de todas las condiciones que no resultan indispensables para garantizar la operatividad técnica de la aplicación misma. Esta operatividad se erige me-

3 Para un tratamiento más detallado de este tema, Santos (1998a, cap.3; 1998b, cap.10; 2002a).

diante un proceso que denomino como transescalamiento, el cual consiste en producir y encubrir el desequilibrio de escala que se da entre la acción técnica y las consecuencias técnicas. Mediante este desequilibrio la escala mayor (el mapa detallado) de la acción es yuxtapuesta a la escala menor (el mapa no detallado) de las consecuencias. De esta manera, el transescalamiento resulta crucial en este paradigma de conocimiento. Ya que la ciencia moderna ha desarrollado una capacidad enorme para la acción pero no una capacidad análoga para la predicción, las consecuencias de la acción científica tienden a ser menos científicas que la acción científica misma.

Este desequilibrio y el transescalamiento que lo oculta son los que vuelven factible el heroísmo técnico del científico. Una vez descontextualizado, todo conocimiento es potencialmente absoluto. El tipo de profesionalización predominante en la actualidad es un resultado de dicha descontextualización. Aun cuando parece que esta situación está cambiando, aún hoy día resulta bastante sencillo producir o aplicar conocimiento escapando al mismo tiempo de sus consecuencias. La tragedia personal del conocimiento ahora solo puede ser constatada en las biografías de los grandes creadores de la ciencia moderna de finales del siglo XIX y principios del XX.

La teoría crítica posmoderna parte del supuesto de que el conocimiento siempre es contextualizado por las condiciones que lo hacen factible, y que progresa solo en tanto cambia dichas condiciones de una manera progresista. Así, es posible obtener el conocimiento como emancipación debido a que se asumen las consecuencias de su impacto. Y es por ello que este tipo de conocimiento es prudente y finito, un conocimiento que, hasta donde le resulta posible, guarda la escala de acciones en el mismo nivel que el de las consecuencias.

La profesionalización del conocimiento es necesaria, pero únicamente en cuanto la aplicación del conocimiento compartido y desprofesionalizado sea también viable. En la base de esta mutua distribución de responsabilidades subyace un compromiso ético. En este sentido vivimos actualmente en una sociedad paradójica. La declaración discursiva de los valores resulta absolutamente necesaria en tanto las prácticas sociales dominantes hacen imposible la realización práctica de dichos valores. Vivimos en una sociedad dominada por lo que Santo Tomás de Aquino designó como *habitus principiorum*, esto es, el hábito de proclamar principios para así no sentirse compelido a obedecerlos. Por lo tanto, no debe resultar sorprendente el hecho de que la teoría posmoderna intente relativizar los valores y de esta manera haga un uso significativo de la deconstrucción, como es el caso prominente de Derrida. Pero el posmodernismo de oposición no se debe

reducir a la deconstrucción, ya que ésta, al ser llevada hasta sus límites máximos, termina por deconstruir la mismísima posibilidad de generar resistencia y alternativas. De aquí surge el tercer desafío del conocimiento como emancipación frente a las ciencias sociales en general, y la sociología en particular.

Este desafío puede ser formulado de la siguiente forma: de la acción conformista hacia la acción rebelde. La teoría crítica moderna –al igual que la sociología convencional– se ha concentrado en la dicotomía estructura/acción y ha construido sobre ella su marco analítico y teórico. No quiero cuestionar la utilidad de dicha dicotomía, sino solo destacar que en cierto momento ésta se convirtió más en un debate sobre orden que en uno sobre solidaridad. Esto es, fue absorbida por el campo epistemológico del conocimiento como regulación.

Desde el punto de vista de la teoría crítica posmoderna debemos centrar nuestra atención en otra dualidad: la dualidad de la acción conformista y la acción rebelde[4]. La sociedad capitalista, tanto en el ámbito de la producción como en el del consumo, cada vez parece ser una sociedad más fragmentaria, plural y múltiple, cuyas fronteras parecen erigirse únicamente con el objeto de ser transgredidas. El reemplazo relativo de la provisión de bienes y servicios por parte del mercado de bienes y servicios ha creado ámbitos de elección que pueden ser fácilmente confundidos con un ejercicio de la autonomía o con una liberación de los deseos. Todo esto ocurre dentro de los límites estrechos de elecciones selectivas y de la obtención de los medios para volverlas efectivas. Aun así, dichos límites son fácilmente construidos en términos simbólicos como oportunidades reales, ya sea como oportunidades de elección o como consumo a crédito. Bajo estas condiciones la acción conformista es fácilmente asumida como acción rebelde. De igual forma, la acción rebelde es admitida de una manera tan sencilla que también fácilmente termina convirtiéndose en una forma alternativa de conformismo.

Es dentro de este contexto que la teoría crítica posmoderna intenta reconstruir el concepto y la práctica de la transformación social emancipatoria. La tarea más importante de la teoría posmoderna es explorar y analizar todas aquellas formas específicas de socialización, de educación y de trabajo que promueven la generación de subjetividades rebeldes o, por el contrario, de subjetividades conformistas.

Los tres desafíos del conocimiento como emancipación que he identificado tienen implicaciones significativas para el futuro de la sociología, o,

4 En el capítulo 5 ofrezco un bosquejo de una teoría de la historia centrada en esta dualidad.

si se quiere, para la sociología del futuro. De qué manera dichos desafíos serán afrontados y cuál será su impacto en las prácticas contemporáneas de las ciencias sociales, es algo que todavía está por verse. Aun así, son asuntos inevitables. Realmente, si queremos alternativas, debemos querer también una sociedad en donde dichas alternativas sean factibles.

Conclusión

Admito que no es difícil ver el posmodernismo de oposición aquí trazado como una postura más modernista que posmodernista. Esto en parte se debe a que la versión dominante de la teoría posmoderna ha sido más de corte celebratorio que de oposición. Este hecho, por sí solo, podría explicar por qué un académico tan serio como Terry Eagleton emprendió una crítica tan apresurada y superficial sobre el posmodernismo (Eagleton, 1996). Ya que el posmodernismo celebratorio reduce la idea de la transformación social a la noción de una repetición acelerada y se rehúsa a diferenciar las versiones emancipatorias o progresistas de la hibridación de aquellas regulatorias o conservadoras, ha resultado fácil para los críticos modernistas afirmar que la idea de una sociedad mejor o de una acción normativa más adecuada es monopolio de la teoría crítica moderna. Pero el posmodernismo de oposición, por su parte, cuestiona enérgicamente este tipo de monopolios. La idea de una sociedad mejor es central para el posmodernismo de oposición pero, de modo contrario a la teoría crítica moderna, este paradigma concibe el socialismo como una aspiración democrática básica, como uno entre varios futuros posibles, que no es inevitable ni será alcanzado plenamente. Asimismo, el posmodernismo de oposición exige un criterio normativo que muestre cuáles son las posiciones rivales y los criterios para escoger de qué lado se está. No obstante, de forma contraria a la teoría crítica moderna, el posmodernismo de oposición entiende que dicha normatividad se construye desde abajo y de manera participativa y multicultural. Debido a la crisis de la teoría crítica moderna, a pesar del brillante *tour de force* adelantado por Habermas, sostengo que el antagonismo presente entre el posmodernismo de oposición y el posmodernismo celebratorio tiene consecuencias políticas y teóricas más profundas que el antagonismo existente entre el modernismo y el posmodernismo. Infortunadamente, el primer tipo de antagonismo ha sido eclipsado por el segundo debido a la extraña convergencia discursiva que se ha dado entre la versión reconstruida del modernismo y aquella hiperdeconstruida del posmodernismo, esto es, el posmodernismo celebratorio.

BIBLIOGRAFÍA

EAGLETON, Terry
1996 *The Illusions of Postmodernism*. Oxford: Blackwell.

HORKHEIMER, Max
1972 *Critical Theory: Selected Essays*. New York: Herder y Herder.

MACPHERSON, C.B.
1982 *The Real World of Democracy*. New York: Oxford University Press. Publicado originalmente en 1966.

SANTOS, Boaventura de Sousa
1995 *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*. New York: Routledge.
1998a *La globalización del derecho: Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación.* Bogotá: ILSA-Universidad Nacional.
1998b *De la mano de Alicia: Lo social y lo político en la postmodernidad*. Bogotá: Siglo del Hombre-Uniandes.
2000 *Crítica de la razón indolente: Contra el desperdicio de la experiencia.* Bilbao: Desclée de Brouwer.
2002a «Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos», *El otro derecho,* 27. Bogotá: ILSA.
2002b *Toward a New Legal Common Sense,* Londres: Butterworths.

Capítulo 2
DE LO POSMODERNO A LO POSCOLONIAL, Y MÁS ALLÁ DE AMBOS*

Fue en el contexto de un debate epistemológico cuando a mediados de 1980 empecé a usar los términos posmoderno y posmodernidad. Había llegado a la conclusión de que la ciencia en general y no solo las ciencias sociales estaba presidida por un paradigma epistemológico y un modelo de racionalidad que terminó por desgastarse.

Los signos de desgaste fueron tan claros que podríamos hablar de una crisis de paradigma. El paradigma en cuestión del cual el positivismo fue su mejor expresión estuvo basado en las siguientes ideas fundamentales: la distinción entre sujeto y objeto y entre naturaleza y sociedad o cultura; la reducción de la complejidad del mundo a simples leyes, susceptibles de ser formuladas matemáticamente; una concepción de la realidad dominada por un mecanismo determinista y de la verdad como representación transparente de la realidad; una distinción estricta entre conocimiento científico –considerado el único riguroso y válido– y otras formas de conocimientos, tales como el del sentido común o el de las humanidades; privilegio de la causalidad funcional, hostil a la investigación de las «causas últimas» consideradas metafísicas y centradas en la manipulación y transformación de la realidad estudiada por la ciencia. Aunque los entonces emergentes estudios culturales y sociales de la ciencia, estuviesen en el plano de fondo, mi argumentación contra este paradigma reside principalmente en la reflexión epistemológica de los mismos científicos, particularmente de los físicos, los cuales mostraron que el paradigma dominante reflejó cada vez menos la práctica profesional de los científicos. Esta discrepancia, mientras que de un lado daba credibilidad a la crítica de las consecuencias sociales negativas de la ciencia moderna, por otro permitía vislumbrar alternativas epistemológicas, un paradigma emergente que entonces denominé ciencia posmoderna.

* Traducido por Roxana Crisologo de su versión original «Do pós-moderno ao pós-colonial e para além de um e outro».

Como su nombre lo indica, se trataba de la defensa de la primacía del conocimiento científico, de una ciencia ausente en una racionalidad más amplia, en la superación de la dicotomía naturaleza/sociedad, en la complejidad de la relación sujeto/objeto, en la concepción constructivista de la verdad, en la aproximación de las ciencias naturales a las ciencias sociales y de éstas a los estudios de las humanidades, en una nueva relación entre ciencia y ética ausente en la sustitución de la aplicación técnica de la ciencia por una aplicación edificante de la ciencia y finalmente, en una nueva articulación más equilibrada entre conocimiento científico y otras formas de conocimiento, con el objetivo de transformar la ciencia en un nuevo sentido común. Para lo que propongo el concepto de doble ruptura epistemológica. En los años siguientes esta propuesta epistemológica evolucionó y se consolidó con contribuciones de las epistemologías feministas y de los estudios culturales y sociales de la ciencia.

A inicios de los 1990, la acumulación de las crisis del capitalismo y del socialismo en los países de la Europa del Este me llevaron a ampliar el concepto de posmoderno y posmodernidad. Entonces paso a designar no solo un nuevo paradigma epistemológico sino un nuevo paradigma político y social. Ahora se trataba de pensar la transformación social más allá del capitalismo y más allá de las alternativas teóricas y prácticas al capitalismo producidas por la modernidad occidental. La transición epistemológica y la transición social y política fueron concebidas como autónomas y sujetas a diferentes lógicas, dinámicas y ritmos más complementarios.

Desde el inicio advertí que la designación «posmoderno» era inadecuada, no solo porque definía al nuevo paradigma por lo negativo sino también porque presuponía una secuencia temporal, la idea de que el nuevo paradigma solo podría emerger después que el paradigma de la ciencia moderna hubiera completado su curso. Ahora si, por un lado, eso estuvo lejos de suceder, por el otro teniendo en cuenta que el desarrollo tanto científico como social no fue homogéneo en el mundo, la posmodernidad podría ser entendida fácilmente más como un privilegio de las sociedades centrales, donde la modernidad ha sido más realizada.

En el transitar del campo epistemológico al campo social y político, llega a ser evidente que el concepto de posmodernidad que estuve proponiendo tenía poco que ver con el que ha estado circulando tanto en Europa como en los Estados Unidos. Este último incluía en su rechazo de la modernidad, siempre pensada como modernidad occidental –un rechazo total a sus modos de racionalidad y sus valores, al igual que a las grandes narrativas que los transformaba en faros de la transformación social emancipa-

toria. En otras palabras, el posmodernismo incluyó en la crítica de la modernidad la propia idea del pensamiento crítico que ella había inaugurado. Como consecuencia, la crítica de la modernidad terminó paradójicamente celebrando la sociedad que la modernidad misma había moldeado. Por el contrario mi idea de posmodernidad apuntó a radicalizar la crítica a la modernidad occidental, proponiendo una nueva teoría crítica, que a diferencia de la teoría crítica moderna, no convierta la idea de transformación emancipatoria de la sociedad en una nueva forma de opresión social. Considero que los valores modernos de la libertad, de la igualdad y de la solidaridad siempre serán fundamentales, tan fundamentales como las críticas a los actos de violencia cometidos en su nombre y del pobre desempeño concreto que han tenido en las sociedades capitalistas.

Para contraponer mi concepción de posmodernidad al posmodernismo celebratorio, he designado a éste como un posmodernismo de oposición. Apoyé esta formulación en la idea de que vivimos en sociedades confrontadas con problemas modernos, derivados precisamente de la falta de realización práctica de los valores de libertad, igualdad y solidaridad, para los cuales no disponemos de soluciones modernas. De ahí la necesidad de reinventar una emancipación social. De ahí también el hecho de que en mi crítica de la ciencia moderna nunca adopté un relativismo epistemológico o cultural. En mi propuesta de reconstrucción teórica parto de ideas y concepciones, que siendo modernas, habían sido marginalizadas por las concepciones dominantes de modernidad. Me refiero específicamente al principio de la comunidad en el pilar de la regulación social moderna y a una racionalidad estético expresiva en el pilar de la emancipación social moderna. A mediados de los 1990, sin embargo, me fue claro que tal reconstrucción solo podría ser completada a partir de las experiencias de las víctimas, de los grupos sociales que habían sufrido las consecuencias del exclusivismo epistemológico de la ciencia moderna y con la reducción de las posibilidades emancipatorias de la modernidad occidental que para algunos se hizo posible solo por la vía del capitalismo moderno. Tal reducción, a mi entender, transformó la emancipación social en el doble, más que en lo opuesto a una regulación social**.** Mi interés para aprender del Sur, el Sur entendido como una metáfora del sufrimiento humano causada por el capitalismo, encarnó mi objetivo de reinventar una emancipación social yendo más allá de la teoría crítica producida en el norte y de la práctica social y política a la cual ellos se suscriben.

En los últimos años empecé a darme cuenta que aprender del Sur es una exigencia que para llevarse a cabo en serio obliga a algunas reformu-

laciones en la teorización que vengo proponiendo. Como dije, no me siento satisfecho con el término «posmoderno» entre otras razones porque la hegemonía del posmodernismo celebratorio virtualmente incapacitó su alternativa, es decir, un posmodernismo de oposición. Además la idea de posmodernidad apunta demasiado a la descripción que la modernidad occidental ofrece de sí misma y en esa medida puede ocultar la descripción que de ella hicieron los que sufrieron actos de violencia con la que la misma modernidad occidental les fue impuesta. Esta violencia matriz tuvo un nombre: colonialismo. Esta violencia nunca fue incluida en una autorrepresentación de la modernidad occidental porque el colonialismo fue concebido como una misión civilizatoria dentro del marco historicista occidental y fue en esos términos en que el desarrollo europeo marcó el camino al resto del mundo. Hablamos de un historicismo que comprende tanto la teoría política liberal como el marxismo El problema es saber si el «pos» en posmoderno significa lo mismo que el «pos» en poscolonial[1]. O sea, se trata de saber cuál es el sentido y los límites de una crítica radical de la modernidad occidental.

Vivimos en un tiempo intelectual realmente complejo que puede ser caracterizado de la siguiente y de algún modo paradójica manera: la cultura, específicamente la cultura política occidental es hoy en día tan indispensable como inadecuada para comprender y transformar el mundo. Una crítica radical de esta cultura deberá implicar tanto la naturaleza radical de su carácter indispensable como el carácter radical de su naturaleza inadecuada. En un último análisis se trata de determinar si esta crítica puede ser hecha desde adentro o si ésta presupone una exterioridad de la víctimas, de aquellas que solo fueron parte de la modernidad por la violencia, exclusión y discriminación que la modernidad misma les impuso. El tema de la exterioridad obviamente levanta muchos problemas. Aquellos que la defienden como, por ejemplo Enrique Dussel (2000) y Walter Mignolo (2000) prefieren hablar de transmodernidad para designar las alternativas ofrecidas por las víctimas de la modernidad occidental en cuanto resistencia. La idea de exterioridad en la modernidad occidental es central en la formulación del poscolonialismo. Según el punto de vista de Dussel, la idea de estar fuera de la modernidad occidental es crucial para formular el concepto de poscolonialidad.

1 Sobre la discusión en cuanto al sentido del «pos» en poscolonial, véase, por ejemplo, Mishra e Hodge, 1991; McClintock, 1995; Ranger, 1996; Dirlik, 1997; Ashcroft, Griffiths e Tiffin, 1998; Spivak, 1999; Loomba, 1998; Afzal-Khan e Sheshadri-Crooks, 2000.

A mi entender, una contraposición absoluta entre lo posmoderno y lo poscolonial es un error, mas por otro lado lo posmoderno está lejos de responder las preocupaciones y sensibilidades traídas por el poscolonialismo.

Entiendo por poscolonialismo un conjunto de corrientes teóricas y analíticas, firmemente enraizadas en los estudios culturales pero hoy presentes en todas las ciencias sociales, que tienen como rasgo común la primacía que le otorgan a los aspectos teóricos y políticos de las relaciones desiguales entre el Norte y el Sur en la explicación o en la comprensión del mundo contemporáneo. Tales relaciones fueron construidas históricamente por el colonialismo y el fin del colonialismo como una relación política no trajo consigo el fin del colonialismo en cuanto relación social, en cuanto mentalidad ni como forma de sociabilidad autoritaria y discriminatoria. Para esta corriente lo problemático es saber hasta qué punto vivimos en sociedades poscoloniales.

Por otro lado, el carácter constitutivo del colonialismo en la modernidad occidental destaca su importancia para entender no solo a las sociedades no occidentales que fueron víctimas del colonialismo, sino también las propias sociedades occidentales, sobre todo a los patrones de discriminación social que prevalecen dentro de ellas.

Una perspectiva poscolonial parte de la idea de que a partir de las márgenes o de las periferias, las estructuras de poder y de saber son más visibles. De ahí el interés de esta perspectiva por la geopolítica del conocimiento, esto es, por problematizar quién produce el conocimiento, en qué contexto lo produce y para quién.

Como ya sugerí, son múltiples las concepciones que se definen como posmodernas. Las concepciones dominantes, que incluyen nombre de pensadores importantes como Rorty (1979), Lyotard (1979), Baudrillard (1984), Vattimo (1987), Jameson (1991) presentan las siguientes características: crítica del universalismo y de las principales narrativas sobre la linealidad de la historia expresadas en conceptos como progreso, desarrollo o modernización que funcionan como totalidades jerárquicas; renuncia a proyectos colectivos de transformación social, siendo considerada la emancipación social un mito sin consistencia; celebración a veces melancólica, del fin de la utopía, del escepticismo en la política y de la parodia en la estética; concepción de la crítica como deconstrucción; relativismo o sincretismo cultural; énfasis en la fragmentación, en los márgenes y periferias, en la heterogeneidad y en la pluralidad (de las diferencias, de los agentes, de las subjetividades); epistemología constructivista, no fundacionalista y anti esencialista.

Esta caracterización, necesariamente incompleta, permite identificar las principales diferencias en relación al concepto de posmodernismo de oposición que defiendo. Más que renunciar a proyectos colectivos, propongo una pluralidad de proyectos colectivos articulados de manera no jerárquica mediante procedimientos de traducción que sustituyan la formulación de una teoría general de transformación social. En vez de la celebración del fin de la utopía propongo utopías realistas, plurales y críticas. Más que renunciar a una emancipación social, propongo su reinvención. En lugar de la melancolía, propongo un optimismo trágico. En vez del relativismo propongo una pluralidad y la construcción de una ética desde abajo. Como reemplazo de la deconstrucción, propongo una teoría crítica posmoderna profundamente autorreflexiva e inmune a la obsesión de deconstruir la propia resistencia en que ella se funda[2]. En vez del fin de la política, propongo la creación de subjetividades transgresivas que promuevan el paso de la acción conformista a la acción rebelde. En lugar de un sincretismo acrítico, propongo un mestizaje o una hibridación con una consciencia de las relaciones de poder que en ella intervienen, esto es, con una investigación de quién hibrida a quién o qué y en qué contextos y con qué propósitos.

El posmodernismo de oposición tiene en común con las concepciones dominantes de posmodernismo la crítica del universalismo y de la linealidad de la historia, de las totalidades jerárquicas y de las metanarrativas; un énfasis en la pluralidad, en la heterogeneidad, en las márgenes o en las periferias; una epistemología constructivista mas no nihilista o relativista. No pretendo hacer una contabilidad plena de las convergencias y divergencias, me permito solo preguntarme si el posmodernismo de oposición es más modernista que posmodernista. La relación entre las concepciones dominantes de posmodernismo y el poscolonialismo es compleja y si no es contradictoria en sí misma por lo menos es muy ambigua. Sin duda que una crítica del universalismo y del historicismo ponen en cuestión al occidente como centro del mundo, y en esa medida, abre posibilidades para concepciones de modernidades alternativas, y por tanto para la afirmación y reconocimiento de la diferencia, llámese de la diferencia histórica. Por otro lado, la idea del desgaste de la modernidad occidental facilita la revelación del carácter invasivo y destructivo de su imposición en el mundo moderno, una revelación cara al poscolonialismo. Estas dos características han sido

2 En *A Crítica da Razão Indolente* (2000: 23-37) propongo las siguientes transformaciones en la teoría crítica: de la monoculturalidad a la interculturalidad; de la peritagem heróica al conocimiento edificante; de la objectividad neutra a la distinción entre objectividades y neutralidades; de la acción conformista a la acción rebelde.

especialmente destacadas por algunas de las variedades del posmodernismo que han surgido en Latinoamérica.[3]

Sin embargo pienso que estas dos características no son suficientes para eliminar el eurocentrismo o el etnocentrismo occidental que subraya concepciones dominantes de posmodernidad. Primero, la celebración de la fragmentación, de la pluralidad y de la proliferación de las periferias oculta una relación desigual, central en el capitalismo moderno entre Norte y Sur. La proliferación de las periferias acarrea la proliferación de los centros, lo que supone la desaparición de las relaciones de poder entre centro y periferia que son materia constitutiva del capitalismo; en otras palabras desaparecen las diferencias capitalistas, coloniales e imperiales. Segundo, el posmodernismo dominante a menudo combina la crítica del universalismo occidental con una reivindicación de la singularidad de occidente, por ejemplo cuando Rorty (2000) afirma que la idea de «igualdad humana» es una excentricidad occidental, o que la democracia americana simboliza e incorpora los mejores valores de occidente, ocultando de este modo la cara oscura del imperialismo de los Estados Unidos. Del mismo modo Lyotard (1979) concibe la ciencia como una opción occidental opuesta al conocimiento tradicional de las sociedades no occidentales.

En realidad la melancolía posmoderna está llena de estereotipos norcéntricos respecto al Sur, cuyos pueblos son vistos algunas veces inmersos en una desesperación para la cual no hay salida (Depelchin, 2005). Finalmente, la concepción de posmodernidad como una autorrepresentación exclusivamente occidental también está muy presente en Frederic Jameson (1991), quien concibe al posmodernismo como una característica cultural del capitalismo tardío. Tardío, en la concepción usada por Jameson, no se refiere a un capitalismo que llega tarde, sino a una forma más avanzada de capitalismo. En todo caso la cuestión permanece siendo si la declaración del fin de las metanarrativas y de las totalidades y jerarquía no es en sí misma una metanarrativa cuya totalidad y jerarquía se insinúa en la celebración de la fragmentación y de la diferencia.

Se puede concluir afirmando que a pesar de que las concepciones posmodernas y posestructuralistas han contribuido de manera importante en el surgimiento del poscolonialismo, no dieron una respuesta adecuada a las aspiraciones éticas y políticas que subyacen a este último. ¿Podría decirse lo mismo del posmodernismo de oposición que he fundamentado? Pienso que no, que no, en tanto no impliquen una necesidad de reformulaciones.

3 Para una visión general de las diferentes posiciones, ver Slater, 2004.

La concepción posmoderna que defiendo está claramente ligada a la concepción de modernidad occidental que es mi punto de partida. En ese punto reside cierta ambivalencia en relación al poscolonialismo. Concibo la modernidad occidental como un paradigma socio cultural que se constituyó a partir del siglo XVI y se consolida entre finales del siglo XVII y mediados del siglo XIX. Distingo en la modernidad dos pilares en tensión dialéctica: el pilar de la regulación social y el pilar de la emancipación social. Juzgo que la manera en que concibo cada uno de esos pilares, es la adecuada para las realidades europeas, particularmente de los países más desarrollados, mas no para aquellas sociedades no europeas sobre las cuales Europa se expandió. Por ejemplo, la regulación social basada en tres principios, el principio de Estado, del mercado y la comunidad, no da cuenta de las formas de (des) regulación colonial en la que el Estado es ajeno**,** el mercado incluye personas entre las mercancías (los esclavos) y las comunidades son devastadas en nombre del capitalismo y de la misión civilizatoria y reemplazadas por una minúscula sociedad civil racializada, creada por el Estado y constituida por colonos, sus descendientes, y por pequeñas minorías de asimilados. Pero a su vez la emancipación social es concebida como un proceso histórico de creciente racionalización de la vida social, de las instituciones, de la política, de la cultura y del conocimiento con un sentido y una dirección lineal precisa, condensadas en el concepto de progreso. Tampoco aquí tematizo específicamente la emancipación de los pueblos coloniales ni mucho menos las racionalidades alternativas de las que ellos fueron portadores, las mismas que fueron aniquiladas por la racionalidad de los cañones de los conquistadores y la prédica de los misioneros.

La tensión entre regulación social y emancipación social forma parte de dos de las principales tradiciones teóricas de la modernidad occidental, el liberalismo político y el marxismo. Las diferencias entre ellas son significativas, mientras que el liberalismo político confina las posibilidades de emancipación al horizonte capitalista, el marxismo concibe la emancipación social en un horizonte poscapitalista. No obstante ambas tradiciones conciben al colonialismo en la estructura historicista de un código temporal que coloca a los pueblos coloniales en la «sala de espera» de la historia que, a su debido tiempo, les traerá los beneficios de la civilización. Lo que no impide que se reconozca, dado el carácter colonialista del capitalismo moderno, que el horizonte poscapitalista diseñado por el marxismo sea también un horizonte poscolonial. No sorprende por eso que de todas las tradiciones teóricas europeas y eurocéntricas, el marxismo sea el que más ha contribuido en los estudios poscoloniales, lo que en parte explica su renovada vitalidad.

Curiosamente es en el plano epistemológico que el colonialismo asume su mayor centralidad en la concepción del posmodernismo de oposición, que he venido sustentando. La distinción que hago entre las dos formas de conocimiento sancionadas por la modernidad occidental, el conocimiento como regulación y el conocimiento como emancipación, es la mejor testigo. El conocimiento como regulación es una forma de conocimiento construido a lo largo de una trayectoria entre la ignorancia concebida como caos y el saber concebido como orden; mientras que el conocimiento como emancipación se construyó a lo largo de una trayectoria entre ignorancia concebida como colonialismo y el saber concebido como solidaridad. La ignorancia colonialista consiste en rechazar el reconocimiento del otro como igual y en su conversión en objeto asumiendo históricamente alguna de estas tres formas: salvaje, naturaleza u oriente.

La progresiva sobreposición de la lógica del desarrollo de la modernidad occidental y de la lógica de desarrollo del capitalismo llevó a una total supremacía del conocimiento como regulación que recodificó en sus propios términos el conocimiento como emancipación. Así la forma de la ignorancia en el conocimiento como emancipación –el colonialismo– fue recodificada como una forma de saber en el conocimiento como regulación –o sea, el colonialismo como orden. Este es el proceso histórico a través del cual la ciencia moderna, cada vez más al servicio del desarrollo capitalista, consolida su primacía epistemológica.[4] En otras palabras, las dos zonas de contacto entre modernidad occidental y las sociedades no occidentales –la zona colonial y la epistemológica, ambas caracterizadas por drásticas desigualdades de poder, gradualmente se fueron transformando en una y otra, proceso de fusión que contribuyó precisamente a que el colonialismo como relación social sobreviviese al colonialismo como relación política.

Mas en el posmodernismo de oposición, el colonialismo aún está presente en el modo como concibo las subjetividades capaces de llevar a cabo la transición paradigmática en los dominios social y político. Las concibo como construidas a partir de tres metáforas generadoras: la frontera, el barroco y el Sur. Todas ellas connotan la idea del margen o la periferia, la frontera, como es obvio; el barroco, como un *ethos* subalterno de la modernidad occidental; y el Sur, entendido como metáfora del sufrimiento

4 Una reivindicación del marxismo como ciencia es la concepción del socialismo que le da características científicas, fue un esfuerzo en el sentido de salvaguardar la ciencia como conocimiento-emancipación, un esfuerzo vano, ya que no impidió que la ciencia moderna se consolide como conocimiento-regulación.

humano causado por la modernidad capitalista. A través de la metáfora del Sur coloco las relaciones Norte/Sur en el centro de la reinvención de la emancipación social y explícitamente marco mi distancia de los pensamientos posmoderno y posestructuralista dominantes (como en Foucault, 1977, 1980), por no tematizar la subordinación imperial del Sur en relación al Norte –como si el Norte fuéramos solo «nosotros» y no «nosotros y ellos»–. Propongo al contrario, como orientación epistemológica política y cultural, que nos desfamiliaricemos del Norte imperial y que aprendamos con el Sur. Mas advierto que el Sur es en sí, un producto del imperio y por eso aprender con el Sur requiere igualmente una desfamiliarización en relación al Sur imperial, es decir en relación a todo lo que en el Sur es resultado de la relación capitalista colonial. Así solo se aprende del Sur en la medida que éste se concibe como resistencia a la dominación del Norte y que se busca en él lo que no ha sido totalmente desfigurado o destruido por tal dominación. En otras palabras, solo se aprende del Sur en la medida que se contribuya a su eliminación como producto del imperio.

Desde inicios de la presente década he estado tratando de dar una consistencia política a esta orientación epistemológica, analizando la globalización como una zona de confrontación entre proyectos hegemónicos y contrahegemónicos. En este contexto el Sur emerge protagonizando una globalización contrahegemónica cuya manifestación más consistente es el Foro Social Mundial que vengo siguiendo de muy cerca.

Puedo concluir que en contraposición a las corrientes dominantes del pensamiento posmoderno y posestructuralista, el posmodernismo de oposición concibe la superación de la modernidad occidental a partir de una perspectiva poscolonial y posimperial. Podemos decir que la posmodernidad de oposición se posiciona en las márgenes o en las periferias más extremas de la modernidad occidental para de ahí lanzar una nueva mirada crítica sobre ésta. Sin embargo, es obvio que se coloca dentro y no fuera de la margen. La transición posmoderna es concebida como un trabajo arqueológico de excavación en las ruinas de la modernidad occidental, en la búsqueda de elementos o tradiciones suprimidas o marginalizadas, representaciones particularmente incompletas porque fueron menos colonizadas por el canon hegemónico de la modernidad, capaces de guiarnos en la construcción de nuevos paradigmas de emancipación social. Entre esas representaciones o tradiciones identifico, en el pilar de la regulación, el principio de comunidad y en el pilar de la emancipación, una racionalidad estético-expresiva. Es en base a ellas que construyo la idea de transición paradigmática. Reconozco que verdaderamente solo existen transiciones

post factum. En cuanto se transita, el sentido de las transformaciones es ambiguo si no opaco. A pesar de eso vale la pena hablar de transición para destacar la necesidad de experimentación e interpelar el sentido de las transformaciones, aunque esto pueda tornarse inmanejable. Las ruinas generan el impulso de reconstrucción y nos permiten imaginar reconstrucciones muy distintas, aun si los materiales disponibles no son más que ruinas y la imaginación

Hasta cierto punto el proceso de excavación que propongo da la razón a Walter Mignolo (2003) para concebir mi crítica de la modernidad como una crítica interna que por no pisar fuera del margen, no incorpora adecuadamente la perspectiva de las víctimas de la modernidad, por lo que termina siendo una perspectiva poscolonial. Aunque no estoy de acuerdo con la crítica de Mignolo me siento obligado a reformular o precisar algunos aspectos de mi estructura teórica.

Mignolo hace una distinción que pretende ser inequívoca entre el concepto de «transición paradigmática» que yo propongo y el «otro paradigma» que él juntamente con Quijano, Dussel y otros defienden. Según Mignolo, mi propuesta que él también asocia a la de otros autores del sur de Europa, no es una crítica eurocéntrica del eurocentrismo de la modernidad occidental y de las corrientes posmodernas que procuran «descentrar al eurocentrismo y disolverlo en la totalidad planetaria. Por el contrario el «otro paradigma» parte de la colonialidad del poder moderno y por esa vía se coloca en una posición de total exterioridad epistemológica y cultural en la modernidad occidental. Sin embargo, a pesar de que Mignolo reconoce algunas compatibilidades y hasta complementariedades en las luchas de emancipación, liberación y descolonización entre las dos propuestas, destaca las diferencias que existen entre ellas. Mignolo dice «una transición paradigmática llega al mundo dispersando al eurocentrismo en la historia de las colonias, en los saberes subalternizados, en las formas de vida vilipendiadas. Un otro paradigma comienza en ese lugar donde llega la transición paradigmática». Mi discordancia en relación a la caracterización de mignoliana de las dos posiciones se basa en varios argumentos. El primero tiene que ver con la caracterización de mi propuesta, de reconstrucción de la emancipación social a partir del Sur y un aprendizaje con el Sur, la cual permite que el posmodernismo de oposición se pueda concebir legítimamente como más poscolonial que posmoderno. Por el hecho de ser originario del sur de Europa no se puede deducir que mi propuesta sea geopolíticamente europea del sur. El Sur que sirve como basa a mi propuesta no es el sur de Europa sino el Sur global, creado por la expansión

colonial de Europa. Una concepción de conocimiento situado o en perspectiva («*situated knowledge*» o «*standpoint knowledge*») no puede implicar determinismos geográficos u otros. Es importante determinar el lugar geopolítico de las teorías a partir de sus contenidos y orientaciones y no a la inversa. De otro modo corremos el riesgo de reducir una disputa teórica en una cuestión de sociología del conocimiento. Esto parece ser lo que sucede cuando Mignolo afirma respecto al filósofo y teólogo de la liberación alemán Franz Hinkelammert, que por su trayectoria educativa en Alemania y su trayectoria política de muchos años en América Latina, la posición de Hinkelammert establece un puente entre la posición de De Sousa Santos, por un lado, y la de Quijano o Dussel por otro. Si nos fijamos, como debe ser el caso, en los contenidos teóricos es un tanto enigmática la caracterización de mi propuesta como significando una «dispersión» o una «disolución» planetaria del eurocentrismo. Si, como Mignolo reconoce, mi posición no es una crítica eurocéntrica al eurocentrismo, tal dispersión o disolución solo puede significar que mi no eurocentrismo es al final eurocéntrico. Mas eso debería ser demostrado, algo que no hace Mignolo. Por otro lado, la metáfora de las teorías que comienzan donde otras acaban contiene la idea implícita de que la teoría de la «transición paradigmática» es menos radical que la teoría del otro paradigma. Después de tantos siglos de dominación cultural, económica y política por parte de la modernidad occidental, pensar que un «otro paradigma» se puede sustentar como una ruptura total sin situarse en el contexto de una transición paradigmática puede ser más un efecto de la astucia de la razón moderna occidental que siempre se vio a sí misma como protagonista de rupturas en relación a lo que no puede reconocer como propio. La idea de transición paradigmática será menos radical si es pensada exclusivamente a partir de la modernidad occidental o si es pensada de modo no transicional. Este no parece ser mi caso, dada mi insistencia no en nuevas alternativas sino más bien en construir un pensamiento alternativo de alternativas. En las márgenes extremas de la crítica a la modernidad occidental es difícil distinguir entre lo exterior y lo interior de la margen y a la vez que es posible, es cuestionable que tal distinción haga diferencias. En vista de los desafíos que se presentan lo más correcto es adoptar estrategias teóricas que profundicen las alianzas en vez de estrategias que las fragilicen al insistir en la diferencia descualificadora y al final tan moderna entre «nosotros» y «ellos». En la fase de las relaciones de dominación y de explotación, profundas y de larga duración, que la modernidad occidental capitalista instauró globalmente, nos debemos centrar en la diferencia entre opresores y oprimidos y no en la dife-

rencia entre los que de varias perspectivas y lugares luchan contra la opresión. Inclusive en la propia diferencia entre opresor y oprimido la idea de exterioridad del oprimido solo es concebible como parte de su integración subordinada, o sea por la exclusión, en el interior del sistema de dominación. O sea en una relación dialéctica, la exterioridad del contrario es generada en el interior de la relación.

Mi segundo argumento crítico a la posición de Mignolo se asienta en la idea de que el genio de la modernidad occidental reside en la dialéctica entre regulación y emancipación, es decir, en una discrepancia dinámica, solo en un mundo secularizado, entre experiencias y expectativas en los términos que tales expectativas respecto al futuro excedan a las experiencias del presente. El resultado es una nueva concepción de totalidad que incluye todo lo que la modernidad es y todo lo que no es, o apenas es como potencialidad. Es esta voracidad, esta *hubris* heterofágica lo que mejor caracteriza a la modernidad occidental y es la que justifica que la modernidad haya sido concebida de maneras tan diferentes, tan diferentes en cuanto a los proyectos alternativos que la han confrontado. Bajo esas condiciones, es difícil concebir una alteridad o exterioridad absoluta a la modernidad occidental, excepto tal vez en términos religiosos.

Esta dificultad debe ser plenamente reconocida y precisamente sirve más para superar que para justificar un pensamiento y una práctica transicional. A riesgo de glorificarnos el reconocimiento final y glorioso de la consciencia teórica es de la mayoría cultural, de los oprimidos, en el mismo proceso histórico en que el capitalismo global refuerza los viejos mecanismos de opresión e inventa otros nuevos e inminentes. Después de quinientos años, la imposición global de la modernidad occidental torna difícil distinguir lo que le es exterior de lo que le resiste y si lo que le resiste, se hace a partir del exterior, si está lógicamente en tránsito entre el exterior y el interior.

Todavía pienso que son necesarias algunas reformulaciones teóricas. Si bien redefiní mi estructura teórica en orden de profundizar su dimensión poscolonial, me siento obligado a cuestionar las versiones dominantes del poscolonialismo. Tal parece que estoy condenado a ser un oposicionista, pasando de ser posmoderno de oposición a ser un poscolonial de oposición.

En primer lugar, la modernidad occidental es originariamente colonialista. Tal como lo he escrito este factor fundamental no ha sido suficientemente destacado. Para esto es preciso especificar que la dialéctica de la regulación/emancipación, que considero constitutiva de la modernidad occidental, solo prosperó en las sociedades metropolitanas. Las sociedades colonizadas fueron excluidas de esa dialéctica y solo pudieron «optar entre

la violencia de la represión y la violencia de la asimilación. Sobretodo en trabajos menos recientes sitúo históricamente mi caracterización de la modernidad en cuanto proyecto social y cultural desarrollado en Europa a fines del siglo XVIII y mediados del XIX. Por lo tanto está excluido lo que Dussel y Mignolo designan como primera modernidad, una modernidad ibérica, de donde precisamente parte el primer impulso colonial.[5] Si como he estado argumentando, el colonialismo portugués tuvo características muy distintas de las del colonialismo hegemónico del siglo XIX, es fundamental que mi concepción de modernidad incluya su especificidad, dentro del sistema mundial moderno. En realidad, como mostraré más adelante, la especificidad del colonialismo portugués induce a una especificidad del poscolonialismo en el espacio geopolítico abarcado por el anterior.

Segundo, hubo en el pasado un colonialismo, como relación política, sin capitalismo, pero desde el siglo XV el capitalismo no es pensable sin colonialismo, ni el colonialismo es pensable sin el capitalismo. En mi caracterización de la modernidad occidental he enfatizado más sus relaciones de ésta con el capitalismo que sus relaciones con el colonialismo. Es necesario un mayor equilibrio en el tratamiento analítico de los dos tipos de relaciones, no solo para tornar posibles estrategias que permitan analizar el Sur en términos que no reproduzca su subordinación en relación al Norte, sino también para analizar el Norte en términos que lo lleven a rechazar tal subordinación por ser injusta. Hay que decir que la perspectiva poscolonial no se dirige meramente a permitir una autodescripción antiimperial del Sur, esto es, su abolición en cuanto Sur imperial, sino también a identificar la medida en que el colonialismo está presente como una relación social en la sociedades colonizadoras del Norte, aun si ideológicamente encubiertas por la descripción que éstas hacen de sí mismas. Este mecanismo analítico es particularmente necesario en el espacio geopolítico de la lengua oficial portuguesa, dada la larga duración del ciclo colonial, que en los casos de África y Asia, duró hasta el último cuarto del siglo XX.

Aunque mutuamente constituidos, capitalismo y colonialismo no deben ser confundidos. El capitalismo puede desarrollarse sin el colonialismo como una relación política, tal como la historia lo demuestra, mas no puede desa-

5 Estoy en desacuerdo con Dussel cuando atribuyó en exclusiva a España la maternidad de la primera modernidad. Según él, «con Portugal estamos en la antesala, mas no, todavía, en la modernidad ni en un sistema-mundo» (Dussel, 2000: 55). Esta afirmación carece de fundamento, tanto en el plano socio-económico como en el plano cultural. Al final, uno de los más insignes inspiradores de la primera modernidad fue Pedro Fonseca, «el Aristóteles portugués», uno de los coimbranos a través de cuyas obras aprenderán Descartes, Leibniz y Kant.

rrollarse sin el colonialismo como relación social, esto es lo que, siguiendo a Aníbal Quijano (2000), podemos llamar colonialidad del poder y del saber. Como una caracterización posible del colonialismo, caracterización suficientemente amplia para contemplar todas las formas de éste, propongo lo siguiente: el conjunto de intercambios extremadamente desiguales que se asientan en la negación de la humanidad de la parte más débil como condición para sobreexplotarlos o excluirlos como si se tratara de objetos descartables. El capitalismo en tanto formación social, no tiene que sobreexplotar a todos los trabajadores y por definición no puede excluir y descartar a todos los pueblos, pero por otro lado, no puede existir sin pueblos sobreexplotados ni tampoco sin pueblos descartables. Capitalismo y colonialismo no deben ser confundidos, tampoco se puede confundir una lucha anticapitalista y una lucha anticolonial o poscolonial porque ninguna de ellas puede llevarse a cabo con éxito sin la otra.

Estas dos reformulaciones plantean algunos desafíos teóricos, analíticos y políticos a las teorías sociales que podríamos querer usar. Pero antes de mencionar los desafíos, quiero referirme al carácter oposicional de la concepción de poscolonialismo que he estado presentando aquí. Como he dicho, las reformulaciones que propongo entablan un diálogo conflictivo con las versiones dominantes de poscolonialismo. En las siguientes líneas identificaré algunos de esos puntos de conflicto.

El primer punto de conflicto tiene que ver con los prejuicios culturalistas de los estudios poscoloniales. Los estudios poscoloniales han sido predominantemente estudios culturales, análisis críticos de discursos literarios y otros, de mentalidades y subjetividades sociales, ideologías y prácticas simbólicas que presuponen una jerarquía colonial y la imposibilidad de los colonizados de expresarse en sus propios términos, los cuales se reproducen aun después que el vínculo político colonial haya terminado. Esta es una investigación muy importante, pero si permanece confinada a la cultura puede correr el riesgo de ocultar u olvidar la materialidad de las relaciones sociales y políticas que hacen posible, si no inevitable, la reproducción de esos discursos, ideologías y prácticas simbólicas. Sin el ánimo de establecer prioridades entre las luchas económicas, sociales, políticas o culturales –por lo que a mí me toca, todas ellas son políticas por cuanto confrontan estructuras de poder– considero que es importante desarrollar criterios analíticos para empoderarlas a todas ellas. La presencia a veces demasiado explícita de tradiciones eurocéntricas en los estudios poscoloniales, como por ejemplo, la deconstrucción y el posestructuralismo, contribuyen –a mi entender– a un cierto desarme político de estos estudios.

El énfasis en el reconocimiento de las diferencias sin igualmente enfatizar las condiciones económicas, sociales y políticas que garanticen igualdad en diferencia corre el riesgo de mezclar denuncias radicales con una pasividad práctica ante las tareas de resistencia que se imponen. Esto se torna más grave en cuanto es cierto que en las condiciones del capitalismo global en que vivimos no hay un reconocimiento efectivo de las diferencias (racial, sexual, étnica, religiosa, etcétera) sin una redistribución social. Además el posestructuralismo llevado al extremo puede tornar invisibles o triviales las formas dominantes de poder, neutralizando, en esa medida, a todas las construcciones de resistencia a ellas. A un posestructuralismo extremo, prefiero un estructuralismo plural, como, por ejemplo, cuando identifico seis espacios-tiempo donde se producen las seis formas principales de poder en sociedades capitalistas contemporánea: patriarcado, explotación, la diferenciación desigual, fetichismo de las mercancías, la dominación y el intercambio global desigual.

El segundo punto de conflicto con las concepciones dominantes de poscolonialidad se refiere a la articulación entre capitalismo y colonialismo. De este modo los conceptos dominantes tienden a privilegiar colonialismo y colonialidad como factor explicativo de las relaciones sociales. Por ejemplo Aníbal Quijano sostiene que todas las formas de opresión y discriminación en sociedades capitalistas coloniales –desde la sexual, la ética, la de discriminación de clase– fueron reconfiguradas por la opresión y discriminación colonial, que subordinó a su lógica a todas las demás. Así, el hecho de estar bajo una sociedad patriarcal no impide a una mujer blanca estar por encima de un hombre negro o indígena. Esta posición tiene algún paralelismo con las concepciones del marxismo clásico que atribuyen al capitalismo y a la discriminación de clase que produce un papel explicativo privilegiado en la reproducción de las demás formas de discriminación existentes en las sociedades capitalistas. A mi entender aún en sociedades coloniales y en las que fueron coloniales, el colonialismo y el capitalismo son partes integrantes de la misma constelación de poderes; por eso no me parece adecuado privilegiar uno de ellos en la explicación de las prácticas de discriminación. Por ejemplo, no pienso que en las sociedades coloniales la discriminación contra las mujeres sea un producto exclusivo del colonialismo e igualmente del capitalismo. La importancia del colonialismo y la colonialidad para explicar o entender las realidades sociales en sociedades que experimentaron el colonialismo es suficientemente significativa como para no tener que ser dramatizada más allá de lo que es razonable y puede ser legítimamente refutada por la complejidad de las sociedades en la que

vivimos. No creo que, por ejemplo, las relaciones de clase sean siempre de la misma forma sobredeterminadas por el colonialismo y la colonialidad. Deben evitarse instrumentos analíticos *a priori* que pongan en peligro el descubrimiento de la riqueza y complejidad de las sociedades. Y si esto vale para las sociedades coloniales, también vale para las sociedades colonizadoras. En relación a estas últimas, es muy importante reconocer que el colonialismo, mucho después que termine como relación política, continuará impregnando algunos aspectos de la cultura, de los patrones de racismo y autoritarismo social e inclusive de las visiones dominantes de las relaciones internacionales. Por la misma razón creo que es equivocado que la crítica poscolonial se centre más en la modernidad occidental que en el capitalismo. En este dominio sugiero dos principios de precaución. Primero, deben ser consideradas ilusorias todas las luchas victoriosas contra la hegemonía cultural de la modernidad occidental, si como consecuencia de ellas el mundo no es menos confortable para el capitalismo global; segundo, no se debe aplaudir la sobrevivencia del capitalismo en la modernidad occidental, a no ser que estemos seguros que el capitalismo no ha hecho alianza con una barbarie peor.

La tercera dimensión del carácter oposicional del poscolonialismo que propongo tiene que ver con la provincialización de Europa, una idea de Hans-George Gadamer recientemente popularizada por Dipesh Chakrabarty. La provincialización de Europa, pretende designar el proceso histórico –iniciado en 1914 y concluido a fines de la Segunda Guerra Mundial– de la pérdida de la centralidad política y cultural de Europa en el sistema mundial moderno y la subsecuente crisis de valores e instituciones que Europa difundió como universal a partir del siglo XIX. Esta idea es central al poscolonialismo y es también querida por el posmodernismo. Básicamente estoy de acuerdo con esto, mas sugiero una profundización de la reflexión que ella suscita. Las concepciones dominantes de posmodernismo al mismo tiempo que provincializan a Europa la esencializan, convirtiéndola en una entidad monolítica que se contrapone de modo uniforme a las sociedades no occidentales. Tal esencialización siempre depende de la transformación de parte de Europa en su todo. Así, el poscolonialismo universaliza la experiencia colonial sobre las bases de un colonialismo británico y de algún modo el poscolonialismo Latinoamericano emergente procede del mismo modo, partiendo ahora del colonialismo ibérico. En ambos casos el colonizador es concebido como representando a Europa confrontándolo con el resto del mundo. Ahora no solo históricamente existen varias Europas sino que las relaciones entre sus países son desiguales. No

solo existieron diversos colonialismos sino que las relaciones fueron desiguales entre los países de Europa, e inclusive actualmente como bien ilustra el caso de Irlanda, en la que se dan relaciones coloniales. Entonces no solo existieron varios colonialismos sino relaciones complejas entre ellos, sin duda algo está errado si tal complejidad no se refleja en las propias concepciones de poscolonialismo.

Propongo una reprovincialización de Europa que preste atención a las desigualdades al interior de Europa y a las maneras en como ellas influencias a los diferentes colonialismos europeos. Es importante mostrar las especificidades del colonialismo portugués, o del español, en relación al británico o francés, para que de ellas surjan las especificidades del poscolonialismo en el espacio geopolítico del español o del portugués en relación al poscolonialismo en el área geopolítica del inglés o del francés. Sin embargo, más importante es tematizar las desigualdades en el seno de Europa, entre los diferentes países colonizadores. Por sobre una centuria, Portugal, el centro de un imperio colonial, fue una colonia informal de Inglaterra; y también a lo largo de varias centurias fue pintado por los países de la Europa del norte como un país con características sociales y culturales semejantes a las de los países europeos, incluyendo a los portugueses atribuían a los pueblos colonizados de ultramares un impacto específico en la concepción de poscolonialismo en el espacio geopolítico portugués, y en la vigencia de ella, tanto en sociedades colonizadas por los portugueses, como en la sociedad portuguesa del pasado y del presente.

La provincialización o descentramiento de Europa debe poner atención, no solo a los diferentes colonialismos sino también los diferentes procesos de descolonización. En este sentido, debe tomarse en cuenta, el contraste entre una descolonización americana y la descolonización africana o asiática. Porque con excepción de Haití, la independencia en las Américas significó la entrega de sus territorios a los descendientes de europeos, la provincialización o descentramiento de Europa tendrá que implicar la provincialización o descentramiento de las Américas, la zona colonial donde hay más de Europa. ¿Podría ser meramente coincidencia que las tesis posmodernistas sean mejor recibidas en Latinoamérica que en África?

En conclusión, el poscolonialismo de oposición que defiendo, emerge orgánicamente del posmodernismo de oposición que he estado argumentando, nos fuerza a ir no solo más allá del posmodernismo sino más allá del poscolonialismo. Urge una comprensión no occidental del mundo en toda su complejidad, en el que es tan indispensable como inadecuada una comprensión occidental del mundo occidental y no occidental. Esas comprehensivi-

dades y complejidades son lastres históricos, culturales y políticos de donde emerge una globalización contrahegemónica como la alternativa construida por el Sur en su extrema diversidad. Lo que está en juego no es apenas la contraposición entre Sur y Norte, es también una contraposición entre el Sur del Sur y el Norte del Sur, y entre el Sur del Norte y el Norte del Norte.

Desde esta amplia concepción de poscolonialidad, que también incluye al colonialismo interno, y a su articulación con otros sistemas de poder y discriminación que tejen las desigualdades del mundo, emergen las tareas de la globalización contrahegemónica, las que en su turno, plantean nuevos desafíos a la teoría crítica que se viene construyendo, desde un posmodernismo de oposición a un poscolonialismo de oposición. En efecto, los desafíos de una globalización contrahegemónica obligan a ir más allá de lo posmoderno y lo poscolonial en la comprensión transformadora del mundo. Por un lado, la inmensa variedad de movimientos y acciones que integran la globalización contrahegemónica no están contenidas en las formas de descentralización que tanto el posmodernismo, en relación a la modernidad occidental, como el poscolonialismo, en relación al colonialismo occidental han propuesto. Por el otro, la recolección de voluntades y la creación de subjetividades que caracterizan a las acciones de transformación colectiva requieren que el nuevo pensamiento crítico sea complementado por la formulación de nuevas alternativas –lo que el posmodernismo se rehúsa a hacer y la poscolonialidad hace parcialmente.

Identifico los principales desafíos como sigue: el primero puede ser formulado así: pensar la emancipación social sin una teoría general de la emancipación social. Al contrario del posmodernismo celebratorio sostengo que la emancipación social debe continuar siendo una exigencia ética y política, quizás más persistente que nunca, en el mundo contemporáneo. Al contrario de algún poscolonialismo, no pienso que el término «emancipación social» debe ser descartado por ser moderno y occidental. Realmente pienso, que debe ser profundamente reconceptualizado para integrar las propuestas emancipatoria de transformación social formuladas por los diferentes movimientos y organizaciones que componen la globalización contrahegemónica y que tienen poco en común, en términos de objetivos, estrategias, sujetos colectivos y formas de actuación, con las que históricamente constituyeron los patrones occidentales de emancipación social.

Imaginar de manera creíble una emancipación social sin recurrir a una teoría general de la emancipación social es una tarea difícil, no solo porque no disponer de una teoría general constituye una novedad en el mundo occidental, sino también porque en todos los movimiento que luchan por la

emancipación social aceptan que una teoría general no es necesaria. Es grande el debate entre los que no aceptan formulación adecuada de la teoría general a ser adoptada. Creo por esa razón que el primer paso podría ser llegar a un consenso sobre la necesidad o inutilidad de una teoría general. Es preciso mostrar de manera convincente que una teoría general de transformación social conlleve a dos resultados considerados hoy día inaceptables por la gran mayoría de los grupos sociales que componen una globalización contrahegemónica. De un lado, como consecuencia de la teoría general, algunas luchas sociales, objetivos o agentes sociales serán puestos en la sala de espera de la historia con la excusa de que su tiempo aún no ha llegado; del otro lado, otras luchas, objetivos y agentes sociales serán reconocidos como legítimos pero integrados en totalidades jerárquicas que les adscriben posiciones subordinadas en relación a otras luchas, objetivos o agentes sociales.

Para subrayar la necesidad de tal consenso que se traduzca en un cierto universalismo negativo –la idea que ninguna lucha, objetivo o agente tiene la receta completa para la emancipación social de la humanidad– he estado sugiriendo que, en esta fase de transición, si no necesitamos una teoría general de la emancipación social, precisamos por lo menos, una teoría general acerca de la imposibilidad de una teoría general. En lugar de una teoría general de la emancipación social propongo un procedimiento de traducción entre los diferentes proyectos parciales de emancipación social. El trabajo de traducción apunta a transformar la inconmensurabilidad en diferencia, una diferencia capaz de hacer posible una inteligibilidad recíproca entre los diferentes proyectos de emancipación social, sin que ninguno pueda subordinar en general o absorber a cualquier otro.

El segundo desafío consiste en determinar en qué medida la cultura eurocéntrica y la filosofía política occidentales son hoy en día indispensables para reinventar una emancipación social. Es necesario saber si tal indispensabilidad puede ir de la mano con el reconocimiento de su carácter inadecuado, y por tanto con la búsqueda de articulación con culturas y filosofías políticas no occidentales. Se trata de saber en qué medida alguno de los elementos de la cultura política europea son hoy patrimonio cultural y político mundial. Algunos de esos elementos pueden ser: derechos humanos, secularización, ciudadanía, Estado, sociedad civil, esfera pública, igualdad ante la ley, el individuo, la distinción entre lo público y lo privado, democracia, justicia social, racionalidad científica, soberanía popular. Estos conceptos fueron proclamados en teoría y muchas veces negados en la práctica; y con el colonialismo, fueron aplicados para destruir culturas políticas

alternativas. Mas es verdad que también fueron usados para resistir el colonialismo y otras formas de opresión. Además en el mismo Norte, estos conceptos han sido sujetos al trabajo crítico, surgiendo de ellos formulaciones muy contrastantes, algunas más excluyentes y eurocéntricas que otras, formulaciones hegemónicas y contrahegemónicas, siendo éstas últimas frecuentemente parte integral de los proyectos emancipatorios, poscoloniales o anticapitalistas, originarios del Sur. ¿Pueden esos conceptos ser formulados por otros conceptos no occidentales? ¿Pueden estos conceptos ser sustituidos por otros no occidentales para beneficio de las luchas emancipatorias? Dudo que se pueda dar una respuesta general, afirmativa o negativa, a esta pregunta. Como idea reguladora de la investigación y de la práctica en este dominio, sugiero que se dé igual peso a la idea de indispensabilidad y a la idea de inadecuación, o sea de incompletitud. Solo así estaremos en condiciones para enfrentar el tercer desafío.

El tercer desafío consiste en saber cómo maximizar la interculturalidad sin suscribir un relativismo cultural y epistemológico. En otras palabras, el punto es construir una posición ética y política sin fundarla en ningún principio absoluto, sea de naturaleza humana o progreso, pues fue en nombre de ellos que históricamente muchas aspiraciones emancipatorias se tradujeron en formas de violencia y atrocidades, especialmente en el Sur. Por otro lado, desde el punto de vista de la pragmática de la emancipación social o del relativismo, mientras que la ausencia de criterios de jerarquías de validez entre diferentes formas de conocimiento, es una posición insostenible porque hace imposible cualquier relación entre conocimiento y sentido de transformación social. Si todo vale y vale igualmente como conocimiento, todos los proyectos de transformación social son igualmente válidos o, lo que significa lo mismo, son igualmente inválidos.

Dentro del campo de este desafío la verificación de lo inadecuado e incompleto de los conceptos de la cultura política occidental debe servir de impulso en la búsqueda de conceptos alternativos desde otras culturas y la promoción de diálogos entre ellas, diálogos que llamo de hermenéutica diatópica que pueden conducir a universalismos regionales o sectoriales construidos desde abajo, o sea, para esferas públicas globales contrahegemónicas que también llamo cosmopolitanismo subalterno o insurgente.

Finalmente, el cuarto desafío puede ser formulado de la siguiente manera: ¿es posible darle un sentido a las luchas sociales sin darle significado a la historia? Es posible pensar en una emancipación social fuera de conceptos tales como progreso, desarrollo, modernización? El poscolonialismo ha estado haciendo una crítica radical al historicismo. Basado en lo que

designo como monocultura del tiempo lineal, el historicismo parte de la idea que toda realidad social está históricamente determinada y debe ser analizada en función del lugar del período que ocupa en un proceso de desarrollo histórico concebido como unívoco y unidireccional. Por ejemplo, en un período dominado por la agricultura mecanizada e industrializada, el pequeño campesino tradicional o de subsistencia debe ser considerado como algo anacrónico o atrasado. Las dos realidades sociales que ocurren simultáneamente no son necesariamente contemporáneas.

Actualmente el historicismo es criticado tanto por corrientes posmodernas como poscoloniales. De un lado él impide pensar que los países más desarrollados, lejos de mostrar el camino del desarrollo a los menos desarrollados, lo obstaculiza o solo se lo permite a esos países bajo condiciones que reproducen su subdesarrollo. El concepto de etapas de desarrollo siempre deja de explicar el hecho que cuando los países más desarrollados comenzaron su proceso de desarrollo no tuvieron la necesidad de confrontarse con otros países en etapas más avanzadas de desarrollo que ellos. Además de desacreditar la idea de modelos alternativos de desarrollo, o de alternativas de desarrollo, el historicismo hace imposible pensar que los países menos desarrollados sean más desarrollados que los más desarrollados en algunas características específicas. Tales características son siempre interpretadas en función de la etapa general de desarrollo en que la sociedad se encuentra.

Presentada de este modo esta concepción es hegemónica, aparece de muchas maneras en la comunidad científica, en la opinión pública, en las organizaciones multilaterales en las agencias de cooperación al desarrollo en las relaciones internacionales, no es fácil responder a la pregunta que he formulado, y una respuesta negativa en este caso es lo más razonable. ¿Cómo atribuir un sentido emancipatorio a las luchas sociales si la historia en que ocurren está desprovista de dirección hacia una emancipación social? La crítica del historicismo y la monocultura temporal sobre la que está basada hace imposible una metanarrativa de emancipación social (sea ella el socialismo u otra) sin embargo su meta es hacer posible la formulación y prosecución de múltiples narrativas de emancipación social, en el sentido que acabo de atribuirles. No hay emancipación, hay emancipaciones, y lo que define a ellas como tales no es una lógica histórica sino criterios éticos y políticos. Si no hay lógica histórica que nos ahorre las preguntas éticas suscitadas por la acción humana, solo nos queda enfrentar a estas últimas. Y como no hay una ética universal, solo nos resta el trabajo de traducción y la hermenéutica diatópica y la confrontación pragmática de

las acciones con sus resultados. En términos éticos, el cosmopolitanismo de los oprimidos solo puede ser el resultado de una conversación de la humanidad, como propuso John Dewey (1960). En los últimos cinco años el Foro Social Mundial ha sido el embrión de tal conversación.

Conclusión

¿Puede el trabajo de un científico social oriundo de un país colonizador contribuir para que el poscolonialismo no sea objeto de los estudios poscoloniales? Esta pregunta debe ser hecha, dado cierto esencialismo nativista que a menudo contamina el poscolonialismo. Si es difícil de responder la pregunta ¿puede la víctima hablar?, es aún más difícil responder la pregunta ¿quién habla por la víctima? Desde que rechacé al esencialismo no he dudado en decir que una biografía y bibliografía son inconmensurables aun cuando ellas pueden influenciarse mutuamente. Todo conocimiento es contextual pero el contexto es una construcción social dinámica, producto de una historia que nada tiene que ver con el determinismo arbitrario del origen.

Este contexto es de interés para los científicos sociales de la lengua oficial portuguesa, un interés que trasciende de lejos los temas individuales. De ahí que vengan, a propósito, dos notas sobre sociología del conocimiento.

El espacio científico y sociocultural de la lengua oficial portuguesa tiene dos características que le confieren potencialmente, por lo menos, alguna especificidad en el conjunto de los estudios poscoloniales. La primera es que, pese a que el ciclo imperial duró hasta hace 30 años atrás, todavía están felizmente activos en este espacio, muchos intelectuales, científicos sociales y activistas políticos que participaron en las luchas contra el colonialismo en su sentido más consistente, esto es, como una relación política. La duración del colonialismo portugués hasta el último cuarto del siglo XX (es el caso de Timor del este, hasta 1999) es una anacronismo histórico, mas hoy nos interesa como un hecho sociológico cuyas presencia en nuestra contemporaneidad debe ser explorada. En las luchas anticoloniales hubieron solidaridades y complicidades importantes entre los que luchaban en las colonias y entre los que luchaban en la metrópoli, tales solidaridades y la manera que ellas evolucionan también requieren ser evaluadas. Mientras que en otros espacios el colonialismo es una relación social que domina los estudios poscoloniales, en el espacio de la lengua oficial portuguesa, por lo menos en lo que concierne a África y Timor del este, el colonialismo político tiene todavía una importancia significativa en la comprensión y

explicación de la contemporaneidad, tanto de la sociedad colonizadora, como de las sociedades colonizadas –y cuando hablo de contemporaneidad hablo de ella en su sentido más amplio– del Estado a la administración pública, de las políticas de educación a las identidades, del conocimiento científico social a la opinión pública, de la forma de discriminación social en el interior de los países que componen este espacio de relaciones internacionales. O sea en este espacio los procesos de descolonización son parte de nuestra actualidad política y también ellos incluyen especificidades que corren el riesgo de ser desvalorizadas u olvidadas si el canon del poscolonialismo hegemónico (esto es el británico) domina acríticamente. Apenas dos ilustraciones que están a la espera de encontrarse con los científicos sociales de este espacio. Goa es la región del mundo que estuvo más tiempo sujeta a la ocupación colonial efectiva, entre 1510 a 1962 y es también la única en que la liberación del colonialismo portugués no dio lugar a la independencia, aunque en la India no se tenga la misma opinión. Timor del este, largamente colonizado, semidescolonizado como producto de la revolución de abril de 1974, recolonizado por Indonesia, finalmente obtiene su independencia en 1999, gracias a la voluntad de su pueblo y a una extraordinaria solidaridad internacional, en la que destacó la solidaridad verdaderamente sorprendente del pueblo y luego del gobierno del ex poder colonial multisecular.

Una segunda nota de sociología del conocimiento fue ya anunciada más arriba. Tiene que ver con los desafíos analíticos que la especificidad del colonialismo portugués nos ofrece y con la manera modo de cómo él se refleja en los estudios poscoloniales de esta área geopolítica y cultural. Arriba afirmé que la concepción de posmodernismo de oposición que he venido defendiendo se posiciona ideológicamente en las márgenes extremas de la modernidad occidental, inclusive dentro de ellas. Tal posicionamiento quizás facilitado por el contexto en que dicha concepción fue construida, teniendo presente la realidad social y política de uno de los países menos desarrollados de Europa, un país que por un corto período lideró a la primera modernidad del siglo XVI, para entrar después en un proceso de decadencia. Si esta decadencia, por un lado arrastró consigo a las colonias, por otro lado, abrió espacios para relacionamientos coloniales que poco tienen que ver con los que dominaron el colonialismo hegemónico. Tal como manifesté, el impacto de esta especificidad en los estudios poscoloniales todavía está por ser estudiada.

Es una tarea compleja porque cualquiera que sea el tema de la investigación social, lo estudiaremos desde el punto de vista de las estructuras

teóricas y analíticas que fueron construidas por las ciencias sociales hegemónicas en espacios geopolíticos que no son nuestros. Es cierto que en los últimos treinta años tuvieron lugar enormes progresos en el sentido de adecuar en nuestro conocimiento las realidades de nuestros países. No hablo solo de estructuras teóricas y analíticas, sino de procesos, prácticas y organización del conocimiento científico. Pero tengo razones para creer que la tarea aún está lejos de ser terminada. En la medida en que vivimos una experiencia de desadecuación de las teorías que heredamos o las vamos adaptando a la realidad social que está delante de nosotros se abre una fractura de malestar en nuestros procesos cognitivos por donde se insinúa la pregunta más polémica: quiénes están en el espacio de la lengua oficial portuguesa, en nuestras diferencias y complicidades integradas a un mundo crecientemente globalizado, siguiendo una lógica en cuyo diseño tenemos, cuanto mucho, una participación subordinada, una lógica que o trivializa, o por el contrario dramatiza nuestras diferencias, mas en cualquier caso bloquea la construcción de las complicidades. El déficit de la representación en nombre propio que es inherente al colonizado, como bien hemos demostrado en los estudios poscoloniales, parece involucrarnos, en nuestro caso, tanto al colonizado como al propio colonizador, lo que sugiere la necesidad de una nueva clase de poscolonialismo. Sospecho que durante bastante tiempo todos nuestro estudios, cualquiera que sea el tema, serán también estudios de identidad. Estamos pues en la contingencia de vivir nuestras experiencias en el reverso de las experiencias de los otros. Si esta contingencia es vivida con consciencia epistemológica, sobre ella se puede fundar un nuevo cosmopolitanismo cordial que no nace espontáneamente como quería Sergio Buarque de Holanda, sino que puede ser construido como una tarea eminentemente política y cultural, trabajada sobre condiciones históricas y sociológicas que no siendo propias, le son propicias.

BIBLIOGRAFÍA

AFZAL-KHAN, Fawzia; SHESHADRI-CROOKS, Kalpana
2000 *The Pre-occupation of Postcolonial Studies.* Durham: Duke University Press.

ASHCROFT, Bill; GRIFFITHS, Gareth; TIFFIN, Helen (orgs.)
1998 *Key Concepts in Postcolonial Studies.* New York: Routledge.

BAUDRILLARD, Jean
1981 *Simulacres et Simulations*. Paris: Galilée.

CHAKRABARTY, Dipesh
2000 *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press.

DEWEY, John
1960 *The Quest for Certainty*. New York: Capricorn Books.

DEPELCHIN, Jacques
2005 *Silences in African History: Between the Syndromes of Discovery and Abolition.* Dar es Salaam: Mkuki na Nyota Publishers.

DIRLIK, Arif
1997 *The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism*. Boulder: Westview.

DUSSEL, Enrique
2000 *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión.* Madrid: Trotta.

FOUCAULT, Michel
1977 *Discipline and Punish*. New York: Pantheon.
1980 *Power and Knowledge*. New York: Pantheon.

GALISON, Peter; STUMP, David J. (orgs.)
1996 *The Disunity of Science: Boundaries, Contexts, and Power*. Stanford: Stanford University Press.

GARDEY, Delphine; LÖWY, Ilana (orgs.)
2000 *L'invention du Naturel. Les Sciences et la Fabrication du Féminin et du Masculin.* Paris: Éditions des Archives Contemporaines.

HARAWAY, Donna J.
1992 *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*. Londres: Verso.
1997 *Modest_Witness@Second_Millenium. FemaleMan©_ Meets_ Oncomouse™ Feminism and Technoscience*. New York: Routledge.

HARDING, Sandra
1986 *The Science Question in Feminism*. Ithaca: Cornell University Press.
1998 *Is Science Multicultural? Postcolonialisms, Feminisms, and Epistemologies*. Bloomington: Indiana University Press.

HARDING, Sandra (org.)
2003 *The Feminist Standpoint Theory Reader: Intellectual and Political Controversies*. New York: Routledge.

HINKELAMMERT, Franz
2002 *Crítica de la Razón Utópica*. Bilbau: Desclée de Brouwer.

KELLER, Evelyn Fox
1985 *Reflections on Gender and Science*. New Haven: Yale University Press.

KLEINMAN, Daniel L. (org.)
2000 *Science, Technology and Democracy*. New York: State University of New York Press.

JAMESON, Fredric
1991 *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism.* Durham: Duke University Press.

JASANOFF, Sheila; MARKLEY, Gerald E.; PETERSON, James; PINCH, Trevor (orgs.)
1995 *Handbook of Science and Technology Studies*. Thousand Oaks, CA: Sage.

LATOUR, Bruno
1999 *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

LOOMBA, Ania
1998 *Colonialism/Postcolonialism*. New York: Routledge.

LYNCH, Michael
1993 *Scientific Practice and Ordinary Action: Ethnomethodology and Social Studies of Science*. Cambridge: Cambridge University Press.

LYOTARD, Jean-François
1979 La condition Pós-Moderne. Paris: Les éditions de Minuit.

MCCLINTOCK, Anne
1995 *Imperial Leather: Race, Gender, and Sexuality in the Colonial Context.* New York: Routledge.

MIGNOLO, Walter D.
2000 *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press.
2003 *Histórias Locales / Diseños Globales.* Madrid: Akal.

MISHRA, Vijay; HODGE, Bob
1991 «What is Post(-)colonialism?» *Textual Practice*, 5 (3), 399-415.

NUNES, João Arriscado; GONÇALVES, Maria E. (orgs.)
2001 *Enteados de Galileu? A Semiperiferia no Sistema Mundial da Ciência*. Porto: Edições Afrontamento.

PICKERING, Andrew (org.)
1992 *Science as Practice and Culture*. Chicago: University of Chicago Press.

QUIJANO, Aníbal
2000 «Colonialidad del Poder y Clasification Social», *Journal of World-Systems Research*, 6 (2), 342-386.

RANGER, Terence
1996 «Postscript: Colonial and Postcolonial Identities», *in* Werbner, R.; Ranger, T. (orgs.). *Postcolonial Identities in Africa*. Londres: Zed Books, 271-281.

RORTY, Richard
1979 *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press.

SANTOS, Boaventura de Sousa
1989 *Introdução a uma Ciência Pós-Moderna*. Rio de Janeiro: Graal.
1995 *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*. Londres: Routledge.
2000 *A Crítica da Razão Indolente. Contra o Desperdício da Experiência, para um Novo Senso Comum*. São Paulo: Cortez.
2002a «Os Processos da Globalização», *in* Santos, B. S. (org.) *Globalização e Ciências Sociais*. São Paulo: Cortez Editora, 25-104.

2002b *Toward a New Legal Common Sense*: *Law, Globalization, and Emancipation.* Londres: Butterworths.
2003 *Um Discurso sobre as Ciências*. São Paulo: Cortez.
2005 *Fórum Social Mundial: Manual de Uso*. São Paulo: Cortez Editora.

SANTOS, Boaventura de Sousa; Meneses, Maria Paula G.; Nunes, João Arriscado
2005 «Introdução: para Ampliar o Cânone da Ciência: a Diversidade Epistemológica do Mundo» *in* Santos, B. S. (org.) *Semear outras soluções: Os Caminhos da Biodiversidade e dos Conhecimentos Rivais.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 21-25.

SANTOS, Boaventura de Sousa (org.)
2002a *Democratizar a Democracia: os Caminhos da Democracia Participativa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira (Coleção Reinventar a emancipação social: para novos manifestos).
2002b *Produzir Para Viver: os Caminhos da Produção Não Capitalista*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira (Coleção Reinventar a emancipação social: para novos manifestos).
2003a *Reconhecer para Libertar: os Caminhos do Cosmopolitismo Cultural.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira (Coleção Reinventar a emancipação social: para novos manifestos).
2003b *Democratizzare la Democrazia: I Percorsi della Democrazia Partecipativa*. Troina: Cittá Apperta.
2004 *Democratizar la Democracia: Los Caminos de la Democracia Participativa*. México: Fondo de Cultura Económica.
2005a *Semear outras soluções: os Caminhos da Biodiversidade e dos Conhecimentos Rivais.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira (Coleção Reinventar a emancipação social: para novos manifestos).
2005b *Trabalhar o Mundo: os Caminhos do Novo Internacionalismo Operário.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira (Coleção Reinventar a emancipação social: para novos manifestos).
2005c *Produre Per Vivere: la Vie delle Produzione Non Capitalistica*. Troina: Cittá Apperta.
2005d *Democratizing Democracy: Beyond the Liberal Democratic Canon*. Londres: Verso.
2006 *Another Production is Possible: Beyond the Capitalist Canon*. Londres: Verso.

SCHIEBINGER, Londa
1989 *The Mind has No Sex: Women in the Origins of Modern Science*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
1999 *Has Feminism Changed Science?* Cambridge, MA: Harvard University Press.

SLATER, David
2004 Geopolitics and the Post-Colonial: Rethinking North-South Relations. Oxford: Blackwell.

SPIVAK, Gayatri C.
1999 *A Critique of Postcolonial Reason: toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

WALLERSTEIN, Immanuel M.
1974 *The Modern World-System I: Capitalism Agriculture and the Origins of the European World Economy in the Sixteenth Century*. New York: Academic Press.

VATTIMO, Gianni
1987 O Fim da Modernidade. Niilismo e Hermenêutica na Cultura Pós-moderna. Lisboa: Presença.

Capítulo 3
HACIA UNA SOCIOLOGÍA DE LAS AUSENCIAS Y UNA SOCIOLOGÍA DE LAS EMERGENCIAS*

Introducción

El presente capítulo resume la reflexión teórica y epistemológica a que me condujo un proyecto de investigación titulado «La reinvención de la emancipación social» dirigido por mí. Este proyecto se propuso estudiar las alternativas a la globalización neoliberal y al capitalismo global planteadas por los movimientos sociales y por las organizaciones no gubernamentales en su lucha contra la exclusión y la discriminación en diferentes campos sociales y en diferentes países. El principal objetivo del proyecto consistía en determinar en qué medida la globalización alternativa podía ser producida desde abajo y cuáles eran sus posibilidades y límites. Elegí seis países de diferentes continentes, cinco de ellos eran semiperiféricos. Mi hipótesis de trabajo era que los conflictos entre la globalización neoliberal hegemónica y la globalización contrahegemónica eran más intensos en estos países. Para confirmar tal hipótesis, seleccioné también uno de los países más pobres del mundo: Mozambique. Los seis países elegidos, además de Mozambique como país periférico, fueron Sudáfrica, Brasil, Colombia, India y Portugal. En estos países se identificaron iniciativas, movimientos, experiencias, en cinco áreas temáticas que condensaban más claramente los conflictos Norte/Sur: democracia participativa; sistemas de producción alternativos y economía solidaria; multiculturalismo, derechos colectivos, pluralismo jurídico y ciudadanía cultural; alternativas a los derechos de propiedad intelectual y biodiversidad capitalistas; nuevo internacionalismo obrero. Como parte del proyecto, y con la intención de identificar otros discursos o narrativas sobre el mundo, se llevaron a cabo extensas entrevistas

* Mis incursiones por la teoría literaria deben mucho al diálogo con Maria Irene Ramalho. Estoy igualmente agradecido a Paula Meneses, mi asistente de investigación, por la eficiencia de su trabajo. Agradezco también a Joao Arriscado Nunes, Allen Hunter y César Rodríguez.

con activistas o dirigentes de los movimientos o iniciativas sociales analizados[1]. El proyecto condujo a una profunda reflexión epistemológica de la que resultó el presente capítulo.

Los factores y circunstancias que contribuyeron a dicha reflexión fueron los siguientes. En primer lugar, se trató de un proyecto dirigido fuera de los centros hegemónicos de producción de la ciencia social, con el objetivo de crear una comunidad científica internacional independiente de dichos centros. En segundo lugar, el proyecto implicó el cruce no solo de diferentes tradiciones teóricas y metodológicas de las ciencias sociales, sino también de diferentes culturas y formas de interacción entre la cultura y el conocimiento, tanto entre el conocimiento científico y el conocimiento no científico. En tercer lugar, el proyecto se trazó sobre el terreno de las luchas, iniciativas, movimientos alternativos, muchos de ellos locales, muchas veces procedentes de lugares remotos del mundo y, por ello, quizá fáciles de desacreditar como irrelevantes o demasiado frágiles o localizados para ofrecer una alternativa creíble al capitalismo.

Los factores y circunstancias arriba descritos me llevaron a tres conclusiones. En primer lugar, la experiencia social en todo el mundo es mucho más amplia y variada de lo que la tradición científica o filosófica occidental conoce y considera importante. En segundo lugar, esta riqueza social está siendo desperdiciada. De este desperdicio se nutren las ideas que proclaman que no hay alternativa, que la historia llegó a su fin y otras semejantes. En tercer lugar, para combatir el desperdicio de la experiencia, para hacer visibles las iniciativas y movimientos alternativos y para darles credibilidad, de poco sirve recorrer la ciencia social tal y como la conocemos. A fin de cuentas, esa ciencia es responsable por esconder o desacreditar las alternativas. Para combatir el desperdicio de la experiencia social, no basta con proponer otro tipo de ciencia social. Es necesario, pues, proponer un modelo diferente de racionalidad. Sin una crítica de dicho modelo de racionalidad occidental, dominante al menos desde hace dos siglos, todas las propuestas presentadas por el nuevo análisis social, por más alternativas que se juzguen, tenderán a reproducir el mismo efecto de ocultación y descrédito.

---

1 El proyecto puede ser consultado en www.ces.uc.pt/emancipa. Los principales resultados de la investigación serán publicados en siete volúmenes. En Brasil están ya publicados los tres primeros: Santos, 2002a; 2002b y 2003. En Portugal se publicaron los dos primeros en octubre de 2003, en la Edições Afrontamento. Está prevista su publicación en México (Fondo de Cultura Económica), en Inglaterra (Verso) y en Italia (Citta'Aperta Edizioni).

En este capítulo, procedo a una crítica de este modelo de racionalidad al que, siguiendo a Leibniz, llamo razón indolente y propongo los prolegómenos de otro modelo, que designo como razón cosmopolita[2]. Propongo fundar tres proyectos sociológicos en esta razón cosmopolita: la sociología de las ausencias, la sociología de las emergencias y el trabajo de traducción.

Los puntos de partida son tres. En primer lugar, la comprensión del mundo excede en mucho a la comprensión occidental del mundo. En segundo lugar, la comprensión del mundo y la forma como ella crea y legitima el poder social tiene mucho que ver con concepciones del tiempo y de la temporalidad. En tercer lugar, la característica más fundamental de la concepción occidental de la racionalidad es el hecho de, por un lado, contraer el presente y, por otro, expandir el futuro. La contracción del presente, originada por una peculiar concepción de la totalidad, transformó el presente en un instante huidizo, atrincherado entre el pasado y el futuro. Del mismo modo, la concepción lineal del tiempo y la planificación de la historia permitieron expandir el futuro indefinidamente. Cuanto más amplio es el futuro, más luminosas son las expectativas confrontadas con las experiencias del presente. En los años 40, Ernst Bloch (1995: 313) se interrogaba perplejo: si vivimos solo en el presente ¿por qué razón es tan fugaz? Es la misma perplejidad que subyace a mi reflexión en este capítulo.

Propongo una racionalidad cosmopolita que, en esta fase de transición, seguirá la trayectoria inversa: expandir el presente y contraer el futuro. Solo así será posible crear el espacio-tiempo necesario para conocer y valorar la inagotable experiencia social que está en curso en el mundo de hoy. En otras palabras, solo así será posible evitar el gigantesco desperdicio de la experiencia que sufrimos hoy en día. Para expandir el presente, propongo una sociología de las ausencias; para contraer el futuro, una sociología de las emergencias. Dado que vivimos, como muestran Prigogine (1997) y Wallerstein (1999), en una situación de bifurcación, la inmensa diversidad de experiencias sociales revelada por estos procesos no puede ser explicada adecuadamente por una teoría general. En vez de ello, propongo el trabajo de traducción, un procedimiento ca-

---

2 El término de Leibniz me ha servido para situar el trabajo de reflexión teórica y epistemológica que he realizado durante los últimos años. El título del libro en que doy cuenta de esa reflexión es testimonio de lo que digo: *A crítica da razão indolente. Contra o desperdício da experiência* (Santos, 2000) (Existe traducción castellana, dirigida por Joaquín Herrera Flores, con el título *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2003). En el presente capítulo, me propongo dar un paso más en esa reflexión.

paz de crear una inteligibilidad mutua entre experiencias posibles y disponibles sin destruir su identidad.

La indolencia de la razón criticada en este ensayo se da bajo cuatro formas diferentes: la razón impotente, aquella que no se ejerce porque piensa que nada puede hacer contra una necesidad concebida como exterior a ella misma; la razón arrogante, que no siente la necesidad de ejercerse porque se imagina incondicionalmente libre y, por consiguiente, libre de la necesidad de demostrar su propia libertad; la razón metonímica, que se reivindica como la única forma de racionalidad y, por consiguiente, no se dedica a descubrir otros tipos de racionalidad o, si lo hace, es solo para convertirlas en materia prima[3]; y la razón proléptica, que no tiende a pensar el futuro porque juzga que lo sabe todo de él y lo concibe como una superación lineal, automática e infinita del presente.[4]

La razón indolente subyace, en sus variadas formas, al conocimiento hegemónico, tanto filosófico como científico, producido en Occidente en los últimos doscientos años. La consolidación del Estado Liberal en Europa y en América del Norte, las revoluciones industriales y el desarrollo capitalista, el colonialismo y el imperialismo constituyeron el contexto sociopolítico bajo el que la razón indolente se desplegó. Las excepciones parciales, el romanticismo y el marxismo, no fueron ni suficientemente fuertes ni suficientemente diferentes para poder ser una alternativa a la razón indolente. Por ello, la razón indolente creó el marco para los grandes debates filosóficos y epistemológicos de los dos últimos siglos y, de hecho, los presidió. Por ejemplo, la razón impotente y la razón arrogante formatearon el debate entre estructuralismo y existencialismo. No sorprende que estos debates hayan sido intelectualmente indolentes. A su vez, la razón metonímica se apropió de debates antiguos, como el debate entre holismo y atomismo, y constituyó otros, como, por ejemplo, el *Methodenstreit* entre las ciencias nomotéticas y las ciencias ideográficas, entre la explicación y la comprensión. En los años 60 del siglo XX, presidió el debate sobre las dos culturas abanderado por C.P. Snow (1959; 1964). En este debate, la razón metonímica aún se consideraba a sí misma como una totalidad, si bien ya no tan monolítica. El debate se profundizó en los años 80 y 90 con la epistemología feminista, los estudios culturales y los estudios sociales de la ciencia. Al analizar la heterogeneidad de las prácticas y de las narrativas de la ciencia, las nuevas epistemologías pulveri-

---

3 Uso el concepto de metonimia, una figura de discurso emparentada con la sinécdoque, para significar la parte por el todo.

4 Uso el concepto de prolepsis, una técnica narrativa frecuente, para significar el conocimiento del futuro en el presente.

zaron aún más esa totalidad y transformaron las dos culturas en una pluralidad poco estable de culturas. Pero la razón metonímica continuó presidiendo los debates incluso cuando se introdujo en ellos el tema del multiculturalismo y la ciencia pasó a verse como multicultural. Los otros saberes, no científicos ni filosóficos, y, sobre todo, los saberes no occidentales, continuaron hasta hoy en gran parte fuera del debate.

En lo que respecta a la razón proléptica, la planificación de la historia que formuló dominó los debates sobre el idealismo y el materialismo dialécticos, sobre el historicismo y el pragmatismo. A partir de la década de 1980, fue criticada sobre todo por las teorías de la complejidad y las teorías del caos. La razón proléptica, asentada en la idea lineal de progreso, se vio confrontada con las ideas de entropía y catástrofe, aunque de dicho conflicto no haya resultado hasta el momento alguna alternativa.

El debate generado por las «dos culturas» y por las varias terceras culturas que surgieron de él –las ciencias sociales (Lepenies, 1988) o la popularización de la ciencia (Brockman, 1995)[5]– no afectó al dominio de la razón indolente en cualquiera de sus cuatro formas: razón impotente (determinismo), razón arrogante (libre arbitrio, constructivismo), razón metonímica (la parte tomada por el todo) y razón proléptica (el dominio del futuro bajo la forma de planificación de la historia y del dominio de la naturaleza). Por eso no hubo alguna reestructuración del conocimiento. Ni podía haber, en mi opinión, dado que la indolencia de la razón se manifiesta, entre otras formas, en el modo como se resiste al cambio de las rutinas, y como transforma intereses hegemónicos en conocimientos verdaderos. Desde mi perspectiva, para que se den cambios profundos en la estructuración de los conocimientos es necesario comenzar por cambiar la razón que preside tanto los conocimientos como su propia estructuración. En suma, es preciso desafiar la razón indolente.

En este capítulo, me enfrento a la razón indolente en dos de sus formas, la razón metonímica y la razón proléptica[6]. Las otras dos formas son aparentemente más antiguas y han suscitado mucho más debate (el debate sobre el determinismo o libre arbitrio; el debate sobre realismo o constructivismo). Sin embargo, en mi opinión, las dos primeras son verdaderamente las formas fundacionales y por ello, al no haber sido cuestionadas, los debates a que nos referimos se han revelado insolubles.

5 Sobre la necesidad de una nueva configuración de los saberes que vaya «más allá de las dos culturas», cfr. Nunes, 1998/99. Ver también el Capítulo 1 de este libro.

6 Para una primera crítica de la razón indolente, cfr., mi búsqueda de un nuevo sentido común (Santos, 1995; 2000).

1. Crítica de la razón metonímica

La razón metonímica está obcecada por la idea de totalidad bajo la forma de orden. No hay comprensión ni acción que no se refiera a un todo, el cual tiene primacía absoluta sobre cada una de las partes que lo componen. Por esa razón, hay solo una lógica que gobierna tanto el comportamiento del todo como el de cada una de sus partes. Hay, pues, una homogeneidad entre el todo y las partes y estas no tienen existencia fuera de la relación con la totalidad. Las variaciones posibles del movimiento de las partes no afectan al todo y son vistas como particularidades. La forma más acabada de totalidad para la razón metonímica es la dicotomía, ya que combina, del modo más elegante, la simetría con la jerarquía. La simetría entre las partes es siempre una relación horizontal que oculta una relación vertical. Esto es así, porque, al contrario de lo que es proclamado por la razón metonímica, el todo es menos y no más que el conjunto de las partes. En verdad, el todo es una de las partes transformada en término de referencia para las demás. Por ello, todas las dicotomías sufragadas por la razón metonímica contienen una jerarquía: cultura científica/cultura literaria; conocimiento científico/conocimiento tradicional; hombre/mujer; cultura/naturaleza; civilizado/primitivo; capital/trabajo; blanco/negro; Norte/Sur; Occidente/Oriente; y así sucesivamente.

Hoy en día esto es bastante conocido, por lo que me centraré en las dos principales consecuencias[7]. En primer lugar, como no existe nada fuera de la totalidad que sea o merezca ser inteligible, la razón metonímica se afirma como una razón exhaustiva, exclusiva y completa, aunque sea solo una de las lógicas de racionalidad que existen en el mundo y sea solo dominante en los estratos del mundo comprendidos por la modernidad occidental. La razón metonímica no es capaz de aceptar que la comprensión

7 En Occidente, la crítica tanto de la razón metonímica como de la razón proléptica tiene una larga tradición. Restringiéndome a la era moderna, puede remontarse al romanticismo y surge, de diferentes formas, en Kierkegaard, Nietzsche, en la fenomenología, en el existencialismo y en el pragmatismo. La indolencia de los debates reside en que ellos, en general, no ponen en cuestión la descontextualización de la razón como algo separado de la realidad y por encima de ella. Por ello, a mi entender, la crítica más elocuente viene de aquellos para quienes la razón metonímica y la proléptica no son simplemente un artefacto intelectual o un juego, sino la ideología subyacente a un brutal sistema de dominación, el sistema colonial. Gandhi (1929/1932, 1938, 1951, 1960, 1972) y Martí (1963) son las dos voces más sobresalientes. En el contexto colonial, la razón indolente subyace a aquello que Quijano, Dussel, Mignolo y Lander llaman la «colonialidad del poder», una forma de poder que no terminó con el fin del colonialismo, sino continuó dominando en las sociedades poscoloniales (Quijano, 2000; Lander, 2000; Mignolo, 2000; Dussel, 2001).

del mundo es mucho más que la comprensión occidental del mundo. En segundo lugar, para la razón metonímica ninguna de las partes puede ser pensada fuera de la relación con la totalidad. El Norte no es inteligible fuera de la relación con el Sur, tal y como el conocimiento tradicional no es inteligible sin la relación con el conocimiento científico o la mujer sin el hombre. Así, no es admisible que alguna de las partes tenga vida propia más allá de la que le es conferida por la relación dicotómica y mucho menos que pueda, además de parte, ser otra totalidad. Por eso, la comprensión del mundo que la razón metonímica promueve no es solo parcial, es internamente muy selectiva. La modernidad occidental, dominada por la razón metonímica, no solo tiene una comprensión limitada del mundo, sino una comprensión limitada de sí misma.

Antes de dedicarme de lleno a los procedimientos que sustentan la comprensión y vigilan policialmente sus límites, es necesario explicar como una racionalidad tan limitada alcanzó tamaña primacía en los últimos doscientos años. La razón metonímica es, junto a la razón proléptica, la respuesta de un Occidente que había apostado, en el proceso de transformación capitalista del mundo, por marginarse cultural y filosóficamente con respecto al Oriente. Como Karl Jaspers y otros mostraran, Occidente se constituyó como una parte tránsfuga de una matriz fundadora –el Oriente (Jaspers, 1951, 1976; Marramao, 1995: 160)[8].

Esa matriz fundadora es verdaderamente totalizadora, dado que abarca una multiplicidad de mundos (terrenos y ultraterrenos) y una multiplicidad de tiempos (pasados, presentes, futuros, cíclicos, lineales, simultáneos). Como tal, no reivindica la totalidad ni subordina a sí misma las partes que la constituyen. Es una matriz antidicotómica, puesto que no tiende a controlar ni vigilar policialmente sus límites. Por el contrario, Occidente, consciente de su excentricidad con respecto a tal matriz, recupera de ella apenas lo que puede favorecer la expansión del capitalismo. De esa forma, la multiplicidad de mundos es reducida al mundo terreno y la multiplicidad de tiempos, al tiempo lineal.

Dos procesos presiden tal reducción. La reducción de la multiplicidad de los mundos al mundo terreno es realizada a través del proceso de secu-

8 Jaspers considera el período entre el 800 y el 200 a.C., como un «período axial» que propuso «los fundamentos que permiten a la humanidad subsistir hasta hoy» (1951: 98). En este período, la mayoría de los «acontecimientos extraordinarios» que dieron forma a la humanidad tal como la conocemos sucedieron en Oriente –en China, India, Persia, Palestina. Occidente está representado por Grecia y, como sabemos hoy, la antigüedad griega debe mucho a sus raíces africanas y orientales (Bernal, 1987). Ver también Schluchter, 1979.

larización y de laicización, analizado, entre muchos otros, por Weber (1958; 1963; 1968), Koselleck (1985) y Marramao (1995). La reducción de la multiplicidad de los tiempos al tiempo lineal es obtenida por medio de los conceptos que sustituyeron la idea de salvación que ligaba la multiplicidad de los mundos, en particular el concepto de progreso y el concepto de revolución sobre los que se fundó la razón proléptica. Esta concepción que truncó la totalidad oriental, y precisamente por ello, se afirmó autoritariamente como totalidad e impuso homogeneidades a las partes que la componen. A partir de ella Occidente se apropió productivamente del mundo y transformó el Oriente en un centro improductivo y estancado. Fue, asimismo, a partir de ella como Weber contrapuso la seducción improductiva del Oriente al desencanto del mundo occidental.

Como apunto Giacomo Marramao (1995: 160), la supremacía de Occidente, creada a partir de los márgenes, nunca se transformó culturalmente en una centralidad alternativa al Oriente. Por esa razón, la fuerza de la razón metonímica occidental excedió siempre a la fuerza de su fundamento. Es una fuerza minada por una debilidad que, sin embargo, es, paradójicamente, la razón de su fuerza en el mundo. Esta dialéctica entre fuerza y debilidad se tradujo en el desarrollo paralelo de dos pulsiones contradictorias: la *Wille zur Macht,* de Hobbes a Nietzsche, Carl Schmitt y el nazismo/fascismo; y la *Wille zur Ohnmacht,* de Rousseau a Kelsen, de la democracia y el primado del derecho. Pero, en cualquiera de ambas pulsiones está presente la totalidad que, por haber sido truncada, ignora lo que no cabe en ella e impone su primacía sobre las partes, las cuales, para que no huyan de su control, deben ser homogeneizadas como partes. Dado que es una razón insegura de sus fundamentos, la razón metonímica no se inserta en el mundo por la vía de la argumentación y de la retórica. No da razones de sí; se impone por la eficacia de su imposición. Y esa eficacia se manifiesta por la doble vía del pensamiento productivo y del pensamiento legislativo; así, en vez de la razonabilidad de los argumentos y del consenso que tal doble vía hace posible, priman la productividad y la coerción legítima.

Fundada en la razón metonímica, la transformación del mundo no puede ser acompañada por una adecuada comprensión del mundo. Esa inadecuación significó violencia, destrucción y silenciamiento para todos los que, fuera de Occidente, fueron sometidos a la razón metonímica; y significó alineación, *malaise* y *uneasiness* en el propio Occidente. Esa incomodidad fue percibida por Walter Benjamin al mostrar la paradoja que en su época comenzó a dominar –y hoy lo hace mucho más– la vida en Occiden-

te: el hecho de la riqueza de los acontecimientos se traduce en pobreza de nuestra experiencia y no en riqueza[9]. Esta paradoja coexistía con otra: el hecho de que el vértigo de los cambios mudara frecuentemente en una sensación de estancamiento.

Comienza hoy a ser evidente que la razón metonímica disminuyó o sustrajo el mundo mientras que lo expandía o asimilaba de acuerdo con sus propias reglas. Aquí reside la idea de progreso y, con ella, la crisis de la idea de totalidad que la funda. La versión abreviada del mundo fue hecha posible por una concepción del tiempo presente que lo reduce a un instante fugaz entre lo que ya no es y lo que aún no es. Con ello, lo que es considerado contemporáneo es una parte extremadamente reducida de lo simultáneo. El mirar que ve a una persona cultivar la tierra con una azada no consigue ver en ella sino al campesino premoderno. A esto se refiere Koselleck cuando habla de la no contemporaneidad de lo contemporáneo (1985), sin problematizar que en esa asimetría se oculta una jerarquía, la superioridad de quien establece el tiempo que determina la contemporaneidad. La contracción del presente esconde, así, la mayor parte de la inagotable riqueza de las experiencias sociales en el mundo. Benjamin identificó el problema, pero no sus causas. La pobreza de la experiencia no es expresión de una carencia, sino de un arrogancia. La arrogancia de no querer verse, y mucho menos valorizar, la experiencia que nos rodea, dado que está fuera de la razón a partir de la cual podríamos identificarla y valorizarla.

La crítica de la razón metonímica es, pues, una condición necesaria para recuperar la experiencia desperdiciada. Lo que está en cuestión es la ampliación del mundo a través de la ampliación del presente. Solo a través de un nuevo espacio-tiempo será posible identificar y valorizar la riqueza inagotable del mundo y del presente. Simplemente, ese nuevo espacio-tiempo presupone otra razón. Hasta ahora, la aspiración de dilatación del presente ha sido formulada solo por creadores literarios. Un ejemplo entre muchos es la parábola de Franz Kafka (1983) sobre la

9 Benjamin pensaba que la Primera Guerra Mundial había privado al mundo de las relaciones sociales a través de las cuales las generaciones anteriores transmitían su saber a las siguientes (1972: 219). Después de la guerra, según él, emergió un mundo nuevo dominado por el desarrollo de la tecnología, un mundo en que incluso la educación y el conocimiento habían dejado de traducirse en experiencia. Con ello, había surgido una nueva pobreza, un déficit de experiencia en el centro de una transformación desenfrenada, una nueva forma de barbarie (1972: 215). La conclusión del ensayo se inicia con las siguientes palabras: «Nos convertimos en pobres. Fuimos abandonando un trozo de herencia de la humanidad tras otro, depositándolos en la casa de empeño por un centésimo de su valor, para acabar recibiendo a cambio monedas sin valor de ‘actualidad’» (1972: 219).

precariedad del hombre moderno comprimido entre dos fuertes adversarios, el pasado y el futuro[10].

La dilatación del presente que aquí se propone se basa en dos procedimientos que cuestionan la razón metonímica en sus fundamentos. El primero consiste en la proliferación de las totalidades. No se trata de ampliar la totalidad propuesta por la razón metonímica, sino de hacerla coexistir con otras totalidades. El segundo consiste en mostrar que cualquier totalidad está hecha de heterogeneidad y que las partes que la componen tienen una vida propia fuera de ella. O sea, su pertenencia a una totalidad dada es siempre precaria, sea porque las partes, más allá de su estatuto de partes, tienen siempre, por lo menos latentemente, el estatuto de totalidad, sea porque las partes emigran de una totalidad hacia otra. Lo que propongo es un procedimiento denegado por la razón metonímica: pensar los términos de las dicotomías fuera de las articulaciones y relaciones de poder que los unen, como primer paso para liberarlos de dichas relaciones, y para revelar otras relaciones alternativas que han estado ofuscadas por las dicotomías hegemónicas. Pensar el Sur como si no hubiese Norte, pensar la mujer como si no hubiese hombre, pensar el esclavo como si no hubiese señor. El presupuesto de este procedimiento es que la razón metonímica, al arrastrar estas entidades hacia dentro de las dicotomías, no lo hizo con total éxito, ya que fuera de estas quedaron componentes o fragmentos no socializados por el orden de la totalidad. Esos componentes o fragmentos han vagado fuera de esa totalidad como meteoritos perdidos en el espacio del orden sin poder ser percibidos y controlados por ella.

En la fase de transición en que nos encontramos, en que la razón metonímica, a pesar de estar muy desacreditada, es aún dominante, la ampliación del mundo y la dilatación del presente tiene que comenzar por un procedimiento que denomino *sociología de las ausencias*. Se trata de una investigación que intenta demostrar que lo que no existe es, en verdad, activamente producido como no existente, esto es, como una alternativa no creíble a lo que existe. Su objeto empírico es considerado imposible a la luz

10 «Él tiene dos adversarios. El primero lo empuja desde atrás, a partir del origen. El segundo le impide seguir adelante. Él lucha contra ambos. En verdad, el primero lo apoya en la lucha contra el segundo, porque quiere empujarlo hacia delante, y, de la misma forma, el segundo lo apoya en la lucha contra el primero, ya que lo fuerza a retroceder. Pero esto es así solo en teoría. Allí están no solo los dos adversarios, él también está allí ¿quién es quien verdaderamente conoce sus intenciones? De todos modos, su sueño es poder, en un momento de descuido –aunque para eso sea necesaria una noche tan oscura que nunca existió– saltar fuera de la línea de combate y, a causa de su experiencia de lucha, ser promovido a juez de sus adversarios que se baten el uno contra el otro» (Kafka, 1983: 222).

de las ciencias sociales convencionales, por lo que su simple formulación representa ya una ruptura con ellas. El objetivo de la sociología de las ausencias es transformar objetos imposibles en posibles, y con base en ellos transformar las ausencias en presencias, centrándose en los fragmentos de la experiencia social no socializados por la totalidad metonímica. ¿Qué existe en el Sur que escapa a la dicotomía Norte/Sur? ¿Qué existe en la medicina tradicional que escapa a la dicotomía medicina moderna/medicina tradicional? ¿Qué existe en la mujer que es independiente de su relación con el hombre? ¿Es posible ver lo que es subalterno sin tener en cuenta la relación de subordinación?

No hay un modo único o unívoco de no existir, ya que son varias las lógicas y los procesos a través de los cuales la razón metonímica produce la no existencia de lo que no cabe en su totalidad y en su tiempo lineal. Hay producción de no existencia siempre que una entidad dada es descalificada y tornada invisible, ininteligible o descartable de un modo irreversible. Lo que une a las diferentes lógicas de producción de no existencia es que todas sean manifestaciones de la misma monocultura racional. Distingo cinco lógicas o modos de producción de no existencia.

La primera lógica deriva de la *monocultura del saber* y del *rigor del saber*. Es el modo de producción de no existencia más poderoso. Consiste en la transformación de la ciencia moderna y de la alta cultura en criterios únicos de verdad y de cualidad estética, respectivamente. La complicidad que une las «dos culturas» reside en el hecho de que se abrogan, en sus respectivos campos, ser cánones exclusivos de producción de conocimiento o de creación artística. Todo lo que el canon no legitima o reconoce es declarado inexistente. La no existencia asume aquí la forma de ignorancia o de incultura.

La segunda lógica se basa en la *monocultura del tiempo lineal*, la idea según la cual la historia tiene sentido y dirección únicos y conocidos. Ese sentido y esa dirección han sido formulados de diversas formas en los últimos doscientos años: progreso, revolución, modernización, desarrollo, globalización. Común a todas estas formulaciones es la idea de que el tiempo es lineal y en al frente del tiempo están los países centrales del sistema mundial, y, junto a ellos, los conocimientos, las instituciones y las formas de sociabilidad que en ellos dominan. Esta lógica produce no existencia declarando atrasado todo lo que, según la norma temporal, es asimétrico en relación a lo que es declarado avanzado. Bajo estos términos de esta lógica, la modernidad occidental ha producido la no contemporaneidad de lo contemporáneo, la idea de que la simultaneidad esconde las

asimetrías de los tiempos históricos que en ella convergen. El encuentro entre el campesino africano y el funcionario del Banco Mundial en trabajo de campo ilustra esta condición. En este caso, la no existencia asume la forma de residualización, la cual, a su vez, ha adoptado, a lo largo de los últimos doscientos años, varias designaciones, la primera de las cuales fue la de lo primitivo, siguiéndose otras como la de lo tradicional, lo premoderno, lo simple, lo obsoleto o lo subdesarrollado.

La tercera lógica es la *lógica de la clasificación social,* la cual se asienta en la monocultura de la naturalización de las diferencias. Consiste en la distribución de las poblaciones por categorías que naturalizan jerarquías. La clasificación racial y la clasificación sexual son las manifestaciones más señaladas de esta lógica. Al contrario de lo que sucede con la relación capital/trabajo, la clasificación social se basa en atributos que niegan la intencionalidad de la jerarquía social. La relación de dominación es la consecuencia y no la causa de esa jerarquía y puede ser, incluso, considerada como una obligación de quien es clasificado como superior (por ejemplo, «la carga del hombre blanco» en su misión civilizadora). Aunque las dos formas de clasificación (raza y sexo) sean decisivas para que la relación capital/trabajo se estabilice y profundice globalmente, la clasificación racial fue la que el capitalismo reconstruyó con mayor profundidad, tal y como han mostrado, entre otros, Wallerstein y Balibar (1991) y, de una manera más incisiva, Quijano (2000), Mignolo (2000) y Dussel (2001). De acuerdo con esta lógica, la no existencia es producida bajo la forma de una interioridad insuperable, en tanto que natural. Quien es inferior, lo es porque es insuperablemente inferior, y, por consiguiente, no puede constituir una alternativa creíble frente a quien es superior.

La cuarta lógica de la producción de inexistencia es la *lógica de la escala dominante*. En los términos de esta lógica, la escala adoptada como primordial determina la irrelevancia de todas las otras escalas posibles. En la modernidad occidental, la escala dominante aparece bajo dos formas principales: lo universal y lo global. El universalismo es la escala de las entidades o realidades que se refuerzan independientemente de contextos específicos. Por eso, se adjudica precedencia sobre todas las otras realidades que dependen de contextos y que, por tal razón, son consideradas particulares o vernáculas. La globalización es la escala que en los últimos veinte años adquirió una importancia sin precedentes en los más diversos campos sociales. Se trata de la escala que privilegia las entidades o realidades que extienden su ámbito por todo el globo y que, al hacerlo, adquieren la prerrogativa de designar entidades o realidades rivales como loca-

les[11]. En el ámbito de esta lógica, la no existencia es producida bajo la forma de lo particular y lo local. Las entidades o realidades definidas como particulares o locales están aprisionadas en escalas que las incapacitan para ser alternativas creíbles a lo que existe de modo universal o global.

Finalmente, la quinta lógica de no existencia es la *lógica productivista* y se asienta en la monocultura de los criterios de productividad capitalista. En los términos de esta lógica, el crecimiento económico es un objetivo racional incuestionable y, como tal, es incuestionable el criterio de productividad que mejor sirve a ese objetivo. Ese criterio se aplica tanto a la naturaleza como al trabajo humano. La naturaleza productiva es la naturaleza máximamente útil dado el ciclo de producción, en tanto que trabajo productivo es el trabajo que maximiza la generación de lucros igualmente en un determinado ciclo de producción. Según esta lógica, la no existencia es producida bajo la forma de lo improductivo, la cual, aplicada a la naturaleza, es esterilidad y, aplicada al trabajo, es pereza o descualificación profesional.

Estamos, así, ante las cinco formas sociales principales de no existencia producidas o legitimadas por la razón metonímica: lo ignorante, lo residual, lo inferior, lo local y lo improductivo. Se trata de formas sociales de inexistencia porque las realidades que conforman aparecen como obstáculos con respecto a las realidades que cuentan como importantes: las científicas, avanzadas, superiores, globales o productivas. Son, pues, partes descualificadas de totalidades homogéneas que, como tales, confirman lo que existe y tal como existe. Son lo que existe bajo formas irreversiblemente descualificadas de existir.

La producción social de estas ausencias desemboca en la substracción del mundo y en la contracción del presente y, por consiguiente, en el desperdicio de la experiencia. La sociología de las ausencia intenta identificar el ámbito de esa substracción y de esa contracción del mundo para que esas experiencias producidas como ausentes sean liberadas de esas relaciones de producción y, por esa vía, se tornen presentes. Esto significa que sean consideradas alternativas a las experiencias hegemónicas, que su credibilidad pueda ser discutida y argumentada y sus relaciones con las experiencias hegemónicas puedan ser objeto de disputa política[12]. La sociología de las ausencias tiende, así, a crear una carencia y transformar la falta de experiencia social en desperdicio de la experiencia social. Con ello, crea

11 Sobre los modos de producción de la globalización, ver Santos, 2001c: 56-57. Ver también el Capítulo 6 de este libro.

12 La sociología de las ausencias no pretende acabar con las categorías de ignorante, residual, inferior, local o improductivo. Solo pretende que ellas dejen de ser atribuidas en función de

las condiciones para ampliar el campo de las experiencias creíbles en este mundo y en este tiempo y, por tal razón, contribuye a ampliar el mundo y a dilatar el presente. La ampliación del mundo se da no solo porque aumente el campo de las experiencias creíbles existentes, sino también porque, con ellas, aumentan las posibilidades de experimentación social en el futuro. La dilatación del presente se manifiesta a través de la expansión de lo que es considerado contemporáneo, por el achatamiento del tiempo presente de modo que, tendencialmente, todas las experiencias y prácticas que se dan simultáneamente puedan ser consideradas contemporáneas, aunque cada una a su manera.

¿Cómo procede la sociología de las ausencias? La sociología de las ausencias parte de dos indagaciones. La primera tiene que ver con las razones por las cuales una concepción tan extraña y tan excluyente de totalidad obtuvo una primacía tan grande en los últimos doscientos años. La segunda indagación trata de identificar los modos de confrontar esa concepción de totalidad y la razón metonímica que la sustenta. La primera indagación, más convencional, ha sido abordada por varias corrientes de la sociología crítica, de los estudios sociales y culturales de la ciencia, de la crítica feminista, de la deconstrucción, de los estudios poscoloniales, etc.[13] En este texto, me concentro en la segunda indagación, la menos recorrida hasta el momento.

La superación de las totalidades homogéneas y excluyentes y de la razón metonímica que las sustenta se obtiene poniendo en cuestión cada una de las lógicas o modos de producción de ausencia arriba referidos. Como la razón metonímica formó las ciencias sociales convencionales, la sociología de las ausencias es necesariamente transgresiva. En este sentido, ella misma es una alternativa epistemológica a lo que ha sido descredibilizado. El inconformismo con ese descrédito y la lucha por la credibilidad hacen posible que la sociología de las ausencias no permanezca como una sociología ausente.

La ecología de los saberes. La primera lógica, la lógica de la monocultura del saber y del rigor científico, tiene que ser cuestionada por la identificación de otros saberes y de otros criterios de rigor que operan creíblemente

---

un solo criterio que no admite ser cuestionado por cualquier otro criterio alternativo. Este monopolio no es resultado de un trabajo de razonabilidad argumentativa. Es antes el resultado de una imposición que no se justifica sino por la supremacía de quien tiene el poder para hacerlo.

13 A esta primera indagación dediqué varios trabajos (cfr. Santos, 1987, 1989, 2000).

en contextos y prácticas sociales declarados no existentes por la razón metonímica. Esa credibilidad contextual debe ser considerada suficiente para que el saber en cuestión tenga legitimidad a la hora de participar en debates epistemológicos con otros saberes, sobre todo, con el saber científico. La idea central de la sociología de las ausencias en este campo es que no hay ignorancia en general ni saber en general. Toda ignorancia es ignorante de un cierto saber y todo saber es la superación de una ignorancia particular (Santos, 1995: 25). De este principio de incompletitud de todos los saberes se deduce la posibilidad de diálogo y disputa epistemológica entre los diferentes saberes. Lo que cada saber contribuye a tal diálogo es el modo como orienta una práctica dada en la superación de una cierta ignorancia. La confrontación y el diálogo entre los saberes supone un diálogo y una confrontación entre diferentes procesos a través de los cuales prácticas diferentemente ignorantes se transforman en prácticas diferentemente sabias.

En este campo, la sociología de las ausencias tiende a sustituir la monocultura del saber científico por una ecología de los saberes. Esta ecología de saberes permite no solo superar la monocultura del saber científico, sino la idea de que los saberes no científicos son alternativos al saber científico. La idea de alternativa presupone la idea de normalidad, y ésta la idea de norma; por lo que, sin más especificaciones, la designación de algo como alternativo tiene una connotación latente de subalternidad. Si tomamos como ejemplo la biomedicina y la medicina tradicional en África, no tiene sentido considerar esta última, prevaleciente desde hace mucho tiempo, como alternativa a la primera. Lo importante es identificar los contextos y las prácticas en los que cada una opera y el modo como conciben salud y enfermedad y de qué modo superan la ignorancia (bajo la forma de enfermedad no diagnosticada) en saber aplicado (bajo la forma de curación).

La ecología de las temporalidades. La segunda lógica, la lógica de la monocultura del tiempo lineal, debe ser confrontada con la idea de que el tiempo lineal es una entre muchas concepciones del tiempo y de que, si tomamos el mundo como nuestra unidad de análisis, no es siquiera ni la concepción más practicada. El dominio del tiempo lineal no resulta de su primacía en cuanto concepción temporal, sino de la primacía de la modernidad occidental que lo adoptó como suyo. Fue la concepción adoptada por la modernidad occidental a partir de la secularización de la escatología judeo-cristiana; aunque nunca eliminó, ni siquiera en el mismo Occidente,

otras concepciones como el tiempo circular, la doctrina del eterno retorno y otras concepciones que no se dejan captar adecuadamente ni por la imagen de línea ni por la imagen del círculo.

La necesidad de tener en cuenta estas diferentes concepciones de tiempo deriva del hecho, resaltado por Koselleck (1985) y por Marramao (1995), de que las sociedades entienden el poder a partir de las concepciones de temporalidad que en ellas circulan. Las relaciones de dominación más resistentes son las que se basan en las jerarquías entre temporalidades, siendo éstas las que, hoy en día, son constitutivas del sistema mundial. Son esas jerarquías las que reducen tanta experiencia social a la condición de residuo. Residuales, porque siendo contemporáneas a la temporalidad dominante, ésta es incapaz de reconocerlas.

En este campo, la sociología de las ausencias intenta liberar las prácticas sociales de su estatuto de residuo, restituyéndoles su temporalidad propia y, de ese modo, la posibilidad de desarrollo autónomo. Una vez liberada del tiempo lineal y entregada a su propia temporalidad, la actividad del campesino africano o asiático deja de ser residual para ser contemporánea de la actividad del agricultor *hi-tech* de los Estados Unidos o del ejecutivo del Banco Mundial. Del mismo modo, la presencia o relevancia de los antepasados en diferentes culturas deja de ser una manifestación anacrónica de primitivismo religioso o de magia, para convertirse en otra forma de vivir la contemporaneidad.

Al liberar las realidades alternativas del estatuto de residuo, la sociología de las ausencias sustituye la monocultura del tiempo lineal por la ecología de las temporalidades, es decir, por la idea de que las sociedades están constituidas por varias temporalidades y por el hecho de que la descualificación, supresión o ininteligibilidad de muchas prácticas resultan de criterios temporales de medida que sobrepasan el canon temporal de la modernidad occidental capitalista. Una vez recuperadas y conocidas esas temporalidades, las prácticas y las sociabilidades que se miden por ellas se convierten en inteligibles y en objetos creíbles de argumentación y disputa política. La dilatación del presente se da, en este caso, por la relativización del tiempo lineal y por la valorización de otras temporalidades que con él se articulan o entran en conflicto.

La ecología de los reconocimientos. La tercera lógica de producción de ausencias es la lógica de la clasificación social. Aunque en todas las lógicas de producción de ausencia la descalificación de las prácticas va a la par con la descalificación de los agentes, en esta lógica dicha descalifica-

ción incide prioritariamente sobre los agentes, y solo derivadamente sobre la experiencia social (prácticas y saberes) de las que ellos son protagonistas. La colonialidad del poder capitalista moderno y occidental, a que se refieren Quijano (2000), Mignolo (2000) y Dussel (2001), consiste en identificar diferencia con desigualdad, al mismo tiempo que se abroga el privilegio de determinar quién es igual y quién es diferente. La sociología de las ausencias se confronta con la colonialidad, procurando una nueva articulación entre el principio de igualdad y el principio de diferencia y abriendo espacio para la posibilidad de diferencias iguales –una ecología de diferencias hecha a partir de reconocimientos recíprocos. Y sometiendo la jerarquía a la etnografía crítica (Santos, 2001b). Esto consiste en la deconstrucción tanto de la diferencia (¿en qué medida la diferencia es un producto de la jerarquía?) como de la jerarquía (¿en qué medida la jerarquía es un producto de la diferencia?). Las diferencias que subsisten cuando desaparece la jerarquía se convierten en una denuncia poderosa de las diferencias que la jerarquía exige para no desaparecer.

La ecología de las trans-escalas. La cuarta lógica, la lógica de la escala global, es confrontada por la sociología de las ausencias a través de la recuperación de lo que en lo local no es efecto de la globalización hegemónica. Exige, por un lado, que lo local sea conceptualmente desglobalizado a fin de identificar lo que en él no fue integrado en la globalización hegemónica. Lo que fue integrado es lo que denomino globalismo localizado, o sea, el impacto específico de la globalización hegemónica en lo local (Santos, 1998b, 2000). Al desglobalizar lo local en relación a la globalización hegemónica, la sociología de las ausencias explora también la posibilidad de una globalización contrahegemónica. En suma, la desglobalización de lo local y su eventual reglobalización contrahegemónica amplían la diversidad de las prácticas sociales al ofrecer alternativas al globalismo localizado. La sociología de las ausencias exige en este campo el ejercicio de la imaginación cartográfica, sea para ver en cada escala de representación no solo lo que ella muestra sino también lo que oculta, sea para lidiar con mapas cognitivos que operan simultáneamente con diferentes escalas, en particular para detectar las articulaciones locales/globales (Santos, 1995: 456-473; Santos, 2001a).

La ecología de la productividad. Finalmente, en el campo de la quinta lógica, la lógica productivista, la sociología de las ausencias consiste en la recuperación y valorización de los sistemas alternativos de producción, de

las organizaciones económicas populares, de las cooperativas obreras, de las empresas autogestionadas, de la economía solidaria, etc., que la ortodoxia productivista capitalista ocultó o descredibilizó. Este es, tal vez, el campo más controvertido de la sociología de las ausencias, dado que pone directamente en cuestión el paradigma del desarrollo y del crecimiento económico infinito y la lógica de la primacía de los objetivos de acumulación sobre los objetivos de distribución que sustentan el capitalismo global. Es, sin embargo, evidente que hoy en día este paradigma y esta lógica nunca procuraron otras formas de producción y solo las descalificaron para mantenerlas en relación de subordinación. La sociología de las ausencias intenta reconstruir lo que son esas formas más allá de la relación de subordinación.

En cada uno de los cinco campos, el objetivo de la sociología de las ausencias es revelar la diversidad y multiplicidad de las prácticas sociales y hacerlas creíbles por contraposición a la credibilidad exclusivista de las prácticas hegemónicas. La idea de multiplicidad y de relaciones no destructivas entre los agentes que la componen es ofrecida por el concepto de ecología: ecología de saberes, ecología de temporalidades, ecología de reconocimientos y ecología de producciones y distribuciones sociales. Común a todas estas ecologías es la idea de que la realidad no puede ser reducida a lo que existe. Se trata de una versión amplia del realismo, que incluye las realidades ausentes por la vía del silenciamiento, de la supresión y de la marginalización, esto es, las realidades que son activamente producidas como no existentes.

En conclusión, el ejercicio de la sociología de las ausencias es contrafáctica y tiene lugar a través de una confrontación con el sentido común científico tradicional. Para ser llevada a cabo, exige imaginación sociológica. Distingo do tipos de imaginación: la imaginación epistemológica y la imaginación democrática. La imaginación epistemológica permite diversificar los saberes, las perspectivas y las escalas de identificación, análisis y evaluación de las prácticas. La imaginación democrática permite el reconocimiento de diferentes prácticas y actores sociales. Tanto la imaginación epistemológica como la imaginación democrática tienen una dimensión deconstructiva y una dimensión reconstructiva. La deconstrucción asume cinco formas, correspondientes a la crítica de las cinco lógicas de la razón metonímica, o sea, des-pensar, des-residualizar, des-racializar, des-localizar y des-producir. La reconstrucción es constituida por las cinco ecologías arriba mencionadas.

2. Crítica de la razón proléptica

La razón proléptica es la parte de la razón indolente que concibe el futuro a partir de la monocultura del tiempo lineal. Esta monocultura del tiempo lineal, al mismo tiempo que contrajo el presente, como vimos más arriba al analizar la razón metonímica, dilató enormemente el futuro. Dado que la historia tiene el sentido y la dirección que les son conferidos por el progreso, y el progreso no tiene límites, el futuro es infinito. Pero, teniendo en cuenta que el futuro está proyectado en una dirección irreversible es, como bien identifica Benjamin, un tiempo homogéneo y vacío (Benjamin, 1969: 261, 264) El futuro es, de esta manera, infinitamente abundante e infinitamente igual, un futuro que, como señala Marramao (1995: 126), solo existe para tornarse en pasado. Un futuro concebido de ese modo no tiene como ser pensado, y en esto se fundamenta la indolencia de la razón proléptica.

En cuanto que la crítica de la razón metonímica tiene por objetivo dilatar el presente, la crítica de la razón proléptica tiene por objetivo contraer el futuro. Contraer el futuro significa tornarlo escaso y, como tal, objeto de cuidado. El futuro no tiene otro sentido ni otra dirección que las que resultan de tal cuidado. Contraer el futuro consiste en eliminar o, por lo menos, atenuar la discrepancia entre la concepción del futuro de la sociedad y la concepción del futuro de los individuos. Al contrario del futuro de la sociedad, el futuro de los individuos está limitado por la duración de su vida o de las vidas en que puede reencarnar, en las culturas que aceptan la metempsicosis. En cualquiera de los casos, el carácter limitado del futuro y el hecho de que dependa de la gestión y cuidado de los individuos hace que, en vez de estar condenado a ser pasado, se transforme en un factor de ampliación del presente. O sea, la contracción del futuro contribuye a la dilatación del presente.

Mientras que la dilatación del presente se consigue a través de la sociología de las ausencias, la contracción del futuro se obtiene a través de la *sociología de las emergencias*. La sociología de las emergencias consiste en sustituir el vacío del futuro según el tiempo lineal (un vacío que tanto es todo como es nada) por un futuro de posibilidades plurales y concretas, simultáneamente, utópicas y realistas, que se va construyendo en el presente a partir de las actividades de cuidado.

El concepto que preside la sociología de las emergencias es el concepto de «Todavía-No» (*Noch Nicht*) propuesto por Ernst Bloch (1995). Bloch se rebela contra el hecho de la dominación de la filosofía occidental por los conceptos de Todo (*Alles*) y Nada (*Nicht*), en los cuales todo parece estar

contenido como latencia, pero donde nada nuevo puede surgir. De ahí que la filosofía occidental sea un pensamiento estático. Para Bloch, lo posible es lo más incierto, el concepto más ignorado de la filosofía occidental (1995: 241) Y, sin embargo, solo lo posible permite revelar la totalidad inagotable del mundo. Bloch introduce, así, dos nuevos conceptos, el No (*Nicht*), y el Todavía-No (*Noch Nicht*). El No es la falta de algo y la expresión de la voluntad para superar esa falta. Por eso, el No se distingue de la Nada (1995: 306). Decir no es decir sí a algo diferente. Lo Todavía-No es el modo como el futuro se inscribe en el presente y lo dilata. No es un futuro indeterminado ni infinito. Es una posibilidad y una capacidad concretas que ni existen en el vacío, ni están completamente determinadas. De hecho, ellas redeterminan activamente todo aquello que tocan y, de ese modo, cuestionan las determinaciones que existen en un momento dado. Subjetivamente, lo Todavía-No es la conciencia anticipadora, una conciencia que, a pesar de ser tan importante en la vida de las personas, fue, por ejemplo, totalmente olvidada por Freud (Bloch, 1995: 286-315). Objetivamente, lo Todavía-No es, por un lado, capacidad (potencia) y, por otro, posibilidad (potencialidad). Esta posibilidad tiene un componente de oscuridad que reside en el origen de esa posibilidad en el momento vivido, que nunca es enteramente visible para sí mismo, y tiene también un componente de incertidumbre que resulta de una doble carencia: el conocimiento apenas parcial de las condiciones que pueden concretar la posibilidad; el hecho de que esas condiciones solo existan parcialmente. Para Bloch (1995: 241), es fundamental distinguir entre estas dos carencias, dado que son autónomas: es posible tener un conocimiento poco parcial de las condiciones, que son muy parcialmente existentes y viceversa.

Lo Todavía-No inscribe en el presente una posibilidad incierta, más nunca neutra; puede ser la posibilidad de la utopía o de la salvación (*Heil*) o la posibilidad del desastre o la perdición (*Unheil*). Esta incertidumbre hace que todo cambio tenga un elemento de acaso, de peligro. Es esta incertidumbre la que, a mi entender, al mismo tiempo que dilata el presente, contrae el futuro, tornándolo escaso y objeto de cuidado. En cada momento, hay un horizonte limitado de posibilidades y por ello es importante no desperdiciar la oportunidad única de una transformación específica que el presente ofrece: *carpe diem*. Fiel al marxismo que, además, interpretó de modo muy creativo, Bloch entiende que la sucesión de los horizontes conduce o tiende a conducir hacia un estadio final. Pienso, con todo, que no concordar con Bloch en este punto no es algo importante. El énfasis de Bloch está, por un lado, en la crítica de la concepción mecánica de materia, y, por otro, en la afirmación de

nuestra capacidad para pensar y actuar productivamente sobre el mundo. De las tres categorías modales de la existencia: la realidad, la necesidad y la posibilidad (Bloch, 1995: 244-245), la razón indolente se centró en las dos primeras y descuidó completamente la tercera. Para Bloch, Hegel es el gran responsable del descuido filosófico de lo posible. Para Hegel, lo posible o no existe o no es diferente de lo que existe dado que está contenido en lo real y, por ello, en cualquiera de los casos, no merece ser pensado. La realidad y la necesidad no precisan de la posibilidad para dar cuenta del presente o del futuro. La ciencia moderna fue el vehículo privilegiado de esta concepción y, por eso, Bloch nos invita a centrarnos en la categoría modal más olvidada por la ciencia moderna, la posibilidad. Ser humano es tener mucho delante de sí (Bloch, 1995: 246)

La posibilidad es el movimiento del mundo. Los momentos de esa posibilidad son la *carencia* (manifestación de algo que falta), la *tendencia* (proceso y sentido) y la *latencia* (lo que está al frente de ese proceso). La carencia es el dominio de lo No, la tendencia es el campo de lo Todavía-No y la latencia de la Nada y del Todo, dado que la misma puede redundar en frustración o en esperanza.

La sociología de las emergencias consiste en la investigación de las alternativas que caben en el horizonte de las posibilidades concretas. En tanto que las sociología de las ausencias amplía el presente, uniendo a lo real existente lo que de él fue sustraído por la razón metonímica, la sociología de las emergencias amplía el presente, uniendo a lo real amplio las posibilidades y expectativas futuras que conlleva. En este último caso, la ampliación del presente implica la contracción del futuro, en la medida en que lo Todavía-No, lejos de ser un futuro vacío e infinito, es un futuro concreto, siempre incierto y siempre en peligro. Como dijo Bloch, junto a cada esperanza hay un cajón a la espera (1995: 311) Cuidar el futuro es un imperativo porque es imposible blindar la esperanza contra la frustración, lo porvenir contra el nihilismo, la redención contra el desastre, en suma, porque es imposible la esperanza sin la eventualidad del cajón.

La sociología de las emergencias consiste en proceder a una ampliación simbólica de los saberes, prácticas y agentes de modo que se identifique en ellos las tendencias de futuro (lo Todavía-No) sobre las cuales es posible actuar para maximizar la probabilidad de la esperanza en relación a la probabilidad de la frustración. Tal ampliación simbólica es, en el fondo, una forma de imaginación sociológica que se enfrenta a un doble objetivo: por un lado, conocer mejor las condiciones de posibilidad de la esperanza; por otro, definir principios de acción que promuevan la realización de esas condiciones.

La sociología de las emergencias actúa tanto sobre las posibilidades (potencialidad) como sobre las capacidades (potencia). Lo Todavía-No tiene sentido (en cuanto posibilidad), pero no tiene dirección, ya que tanto puede acabar en esperanza como en desastre. Por eso, la sociología de las emergencias sustituye la idea de determinación por la idea axiológica del cuidado. La axiología del progreso es, de este modo, sustituida por la axiología del cuidado. Mientras que en la sociología de las ausencias la axiología del cuidado es puesta en práctica en relación con las alternativas disponibles, en la sociología de las emergencias se lleva a cabo en relación con las alternativas posibles. Esta dimensión ética hace que ni la sociología de las ausencias ni la sociología de las emergencias sean sociologías convencionales. Hay, sin embargo, otra razón para su no convencionalidad: su objetividad depende de la calidad de su dimensión subjetiva. El elemento subjetivo de la sociología de las ausencias es la conciencia cosmopolita y el inconformismo ante el desperdicio de la experiencia. El elemento subjetivo de la sociología de las emergencias es la conciencia anticipadora y el inconformismo ante una carencia cuya satisfacción está en el horizonte de posibilidades. Como dijo Bloch, los conceptos fundamentales no son accesibles sin una teoría de las emociones (1995: 306). Lo No, la Nada y el Todo iluminan emociones básicas como hambre o carencia, desesperación o aniquilación, confianza o rescate. De una forma o de otra, estas emociones están presentes en el inconformismo que mueve tanto la sociología de las ausencias como la sociología de las emergencias.

Mientras que la sociología de las ausencias se mueve en el campo de las experiencias sociales, la sociología de las emergencias se mueve en el campo de las expectativas sociales. La discrepancia entre experiencias y expectativas es constitutiva de la modernidad occidental. A través del concepto de progreso, la razón proléptica polarizó esta discrepancia de tal modo que hizo desaparecer toda la relación efectiva entre las experiencias y las expectativas: por más miserables que puedan ser las experiencias presentes, eso no impide la ilusión de expectativas luminosas. La sociología de las emergencias mantiene esta discrepancia, pero la piensa independientemente de la idea del progreso, viéndola antes como algo concreto y moderado. Así, mientras la razón proléptica amplió enormemente las expectativas y con ello redujo el campo de las experiencias y, por consiguiente, contrajo el presente, la sociología de las emergencias busca una relación más equilibrada entre experiencia y expectativa, lo que, en las actuales circunstancias, implica dilatar el presente y recortar el futuro. No se trata de minimizar las expectativas, se trata antes de radicalizar las expectativas asentadas en posibilidades y capacidades reales, aquí y ahora.

Las expectativas modernas eran grandiosas en abstracto, falsamente infinitas y universales. Justificaron, y continúan haciéndolo, la muerte, la destrucción y el desastre en nombre de una redención venidera. Contra ese nihilismo, que es tan vacío como el triunfalismo de las fuerzas hegemónicas, la sociología de las emergencias propone una nueva semántica de las expectativas. Las expectativas legitimadas por la sociología de las emergencias son contextuales en cuanto son medidas por posibilidades y capacidades concretas y radicales, y porque, en el ámbito de esas posibilidades y capacidades, reivindican una realización fuerte que las defienda de la frustración. Son esas expectativas que apuntan para nuevos caminos de emancipación social, o mejor aún, de emancipaciones sociales.

Como veremos más adelante, al dilatar el presente y contraer el futuro, la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias, cada una a su manera, contribuyen a desacelerar el presente, otorgándole un contenido más denso y sustantivo que el instante fugaz entre pasado y futuro al que la razón proléptica lo condenó. En vez de estadio final, proponen una vigilancia ética constante sobre el despliegue de las posibilidades, servida por emociones básicas como el espanto negativo que suscita la ansiedad y el espanto positivo que alimenta la esperanza.

La ampliación simbólica operada por la sociología de las emergencias tiende a analizar en una práctica dada, experiencia o forma de saber lo que en ella existe apenas como tendencia o posibilidad futura. Actúa tanto sobre las posibilidades como sobre las capacidades. Identifica señales, pistas o trazos de posibilidades futuras en todo lo que existe. También se trata aquí de investigar una ausencia, pero, mientras que en la sociología de las ausencias lo que es activamente producido como no existente está disponible aquí y ahora, aunque silenciado, marginado o descalificado, en la sociología de las emergencias la ausencia es de una posibilidad futura aún por identificar y una capacidad aún no plenamente formada para llevarla a cabo. Para combatir la negligencia que han sufrido las dimensiones de la sociedad vistas como señales o pistas, la sociología de las emergencias les presta una atención «excesiva». Es en ese exceso de atención donde reside la ampliación simbólica. Se trata de una investigación prospectiva que opera a través de dos procedimientos: tornar menos parcial nuestro conocimiento de las condiciones de lo posible; tornar menos parciales las condiciones de lo posible. Con el primer procedimiento se intenta conocer mejor lo que en las realidades investigadas hace de ellas pistas o señales; mientras que con el segundo se trata de fortalecer tales pistas o señales. Tal y como ocurre con el conocimiento que subyace a la sociología de las ausen-

cias, se trata de un conocimiento argumentativo que, en vez de demostrar, convence, y que en vez de quererse racional, se quiere razonable. Es un conocimiento que avanza en la medida en que identifica creíblemente saberes emergentes o prácticas emergentes.

3. El campo de la sociología de las ausencias y de la sociología de las emergencias

Mientras que la sociología de las ausencias expande el campo de las experiencias sociales ya disponibles, la sociología de las emergencias expande el campo de las experiencias sociales posibles. Las dos sociologías están estrechamente asociadas, visto que cuanto más experiencias estuvieren hoy disponibles en el mundo más experiencias serían posibles en el futuro. Cuanto más amplia fuera la realidad creíble, más vasto sería el campo de las señales o pistas creíbles y de los futuros posibles y concretos. Cuanto mayor fuese la multiplicidad y la diversidad de las experiencias disponibles y posibles (conocimientos y agentes), mayor sería la expansión del presente y la contracción del futuro. En la sociología de las ausencias, esa multiplicación y diversificación ocurre por la vía de la ecología de los saberes, de los tiempos, de las diferencias, de las escalas y de las producciones, mientras que la sociología de las emergencias se revela a través de la ampliación simbólica de las pistas o señales. Los campos sociales más importantes donde la multiplicidad y la diversidad se revelarán con mayor probabilidad son los siguientes:

Experiencias de conocimientos. Se trata de conflictos y diálogos posibles entre diferentes formas de conocimiento. Las experiencias más ricas en este dominio se dan en la biodiversidad (entre la biotecnología y los conocimientos indígenas o tradicionales), en la justicia (entre jurisdicciones indígenas o autoridades tradicionales y jurisdicciones modernas, nacionales), en la agricultura (entre la agricultura industrial y la agricultura campesina o sustentable), en los estudios de impacto ambiental y tecnológico (entre el conocimiento técnico y los conocimientos legos, entre peritos y ciudadanos comunes)[14].

---

14 La literatura sobre todos estos tópicos es inmensa. Véase, por ejemplo, Brush e Stablinsky, 1996; Balick *et al*., 1996; Shiva, 1997; Visvanathan, 1997; Brush, 1999; Escobar, 1999; Posey, 1999. En el proyecto «La reinvención de la emancipación social», arriba mencionado, pueden leerse varios estudios de caso sobre conflictos y diálogos posibles entre saberes en todas estas áreas (ver los temas del multiculturalismo y la ciudadanía cultural y

Experiencias de desarrollo, trabajo y producción. Se trata de diálogos y conflictos posibles entre formas y modos de producción diferentes. En los márgenes o en los subterráneos de las formas y modos dominantes –el modo de producción capitalista y el modelo de desarrollo como crecimiento infinito– existen, como disponibles o como posibles, formas y modos de economía solidaria o alternativa, propuestas y prácticas de desarrollo alternativo o de alternativas al desarrollo: formas de producción eco-feministas o gandhianas (*swadeshi*); organizaciones económicas populares (cooperativas, mutualidades, empresas autogestionadas, asociaciones de microcrédito)[15]; formas de redistribución social basadas en la ciudadanía y no en la productividad[16]; experiencias de comercio justo contrapuestas al comercio libre[17]; luchas por los parámetros de trabajo (*labour standards*)[18]; el movimiento anti-*sweatshop*[19]; y el nuevo internacionalismo obrero[20].

Experiencias de reconocimiento. Se trata de diálogos y conflictos posibles entre sistemas de clasificación social. En los márgenes o en los subterráneos de los sistemas dominantes –naturaleza capitalista, racismo, sexismo y xenofobia- existen, como disponibles o posibles, experiencias de naturaleza anticapitalista –ecología anticapitalista, multiculturalismo progresista, constitucionalismo multicultural, discriminación positiva bajo la forma de derechos colectivos y ciudadanía posnacional y cultural[21].

Experiencias de democracia. Se trata de diálogos y conflictos posibles entre el modelo hegemónico de democracia (democracia representativa liberal) y la democracia participativa[22]. Buenos ejemplos son el presupuesto participativo de la ciudad de Porto Alegre, hoy también en vigor, bajo diferentes formas, en muchas otras ciudades brasileñas y latinoa-

---

biodiversidad, conocimientos rivales y derechos de propiedad intelectual) (Santos, 2002a, 2002b, 2003, 2004a, 2004b).

15 Sobre las organizaciones económicas populares y los sistemas alternativos de producción, véanse los estudios de caso incluidos en el proyecto de investigación «La reinvención de la emancipación social». (Santos, 2002b).

16 Sobre la renta mínima garantizada, ver, sobre todo, Van Parijs (1992) y Purdy (1994).

17 Cfr., sobre todo, Blowfield, 1999; Renard, 1999; Simpson y Rapone, 2000.

18 Cfr., Compa y Diamond, 1996; Trubek *et al*., 2000.

19 Cfr., Ross, 1997; Schoenberger, 2000; Bonacich y Appelbaum, 2000.

20 Cfr., el tema del nuevo internacionalismo obrero en el proyecto de investigación «La reinvención de la emancipación social». Estos estudios pueden leerse también en Santos, 2002a.

21 Sobre la política de reconocimiento, cfr., la nota 7.

22 En el proyecto «La reinvención de la emancipación social» puede leerse un conjunto de estudios de caso sobre la democracia participativa (Santos, 2002a).

mericanas[23]; los *panchayats* elegidos en Kerala o Bengala Occidental, en la India, y las formas de planificación participativa y descentralizada a que han conducido[24]; formas de deliberación comunitaria en las comunidades indígenas, o rurales en general, sobre todo en América Latina y en África[25]; la participación ciudadana en las decisiones sobre impactos científicos o tecnológicos[26].

Experiencias de comunicación e información. Se trata de diálogos y conflictos posibles, derivados de la revolución de las tecnologías de comunicación y de información, entre los flujos globales de información y los medios de comunicación social globales, por un lado y, por otro, las redes de comunicación independiente transnacionales y los *media* independientes alternativos[27].

4. De las ausencias y de las emergencias al trabajo de traducción

La multiplicación y diversificación de las experiencias disponibles y posibles plantean dos problemas complejos: el problema de la extrema fragmentación o atomización de lo real y el problema, derivado del primero, de la imposibilidad de conferir sentido a la transformación social. Estos problemas fueron resueltos, como vimos, por la razón metonímica y por la razón proléptica a través del concepto de totalidad y de la concepción de que la historia tiene un sentido y una dirección. Estas soluciones, como también vimos, condujeron a un excesivo desperdicio de la experiencia y están, por eso mismo, desacreditadas en la actualidad. El descrédito de las soluciones no trae consigo descrédito de los problemas, por lo que hay que dar respuestas a los mismos. Es cierto que, para ciertas corrientes, que designo como posmodernismo celebratorio (Santos, 1998b), son los problemas en sí los que están desacreditados. Para estas corrientes, la fragmentación y atomización sociales no son un problema, son antes una solución, y el propio concepto de sociedad, susceptible de proporcionar el cimiento capaz de dar coherencia a esa fragmentación, es de poca utilidad. Por otro lado, según las mismas corrientes, la transformación

23 Cfr., Fedozzi, 1997; Santos, 1998a; Abers, 1998; Baiocchi, 2001; Baierle, 2001.
24 Cfr., Séller, 2000; Desai, 2001.
25 Cfr., Stavenhagen, 1996; Mamdani, 1996; Van Cott, 1996, 2000; Gentili, 1998.
26 Ver Gonçalves, 2000; Fischer, 2000; Jamison, 2001; Callon *et al.*, 2001.
27 Cfr., Ryan, 1991; Bagdikian, 1992; Hamelink, 1994; Herman y McChesney, 1997; McChesney *et al.*, 1998; McChesney, 1999; Shaw, 2001.

social no tiene ni sentido ni dirección, una vez que o bien ocurre caóticamente, o bien lo que se transforma no es la sociedad, sino nuestro discurso sobre ella.

Pienso que estas posiciones están más vinculadas a la razón metonímica y a la razón proléptica de lo que se imaginan, dado que comparten con ellas la idea de que proporcionan respuestas universales a cuestiones universales. Desde el punto de vista de la razón cosmopolita que aquí propongo, la tarea que tenemos delante radica tanto en identificar nuevas totalidades, adoptar otros sentidos para la transformación social, como proponer nuevas formas de pensar esas totalidades y de concebir esos sentidos.

Se trata de una tarea que contiene dos tareas autónomas, mas intrínsecamente ligadas. La primera consiste en responder a la siguiente cuestión. Si el mundo es una totalidad inagotable, caben en él muchas totalidades, todas necesariamente parciales, lo que significa que todas las totalidades pueden ser vistas como partes y todas las partes como totalidades. Esto significa que los términos de cualquier dicotomía tienen una vida (por lo menos) más allá de la vida dicotómica. Desde el punto de vista de esta concepción del mundo, tiene poco sentido intentar captarlo por una gran teoría, una teoría general, ya que ésta presupone siempre la monocultura de una totalidad dada y la homogeneidad de sus partes. La pregunta es, pues, ¿cuál es la alternativa a la gran teoría?

La segunda tarea consiste en responder a la siguiente cuestión. Si el sentido y, mucho menos, la dirección de la transformación social no están predefinidos, si, en otras palabras, no sabemos con certeza si un mundo mejor es posible, ¿qué es lo que nos legitima y motiva a actuar como si lo supiésemos? Y si estamos legitimados o motivados, ¿cómo definir ese mundo mejor y cómo luchar por él? En otras palabras, ¿cuál es el sentido de las luchas por la emancipación social?

Comienzo respondiendo a la primera cuestión. En mi opinión, la alternativa a la teoría general es el trabajo de traducción. La traducción es el procedimiento que permite crear inteligibilidad recíproca entre las experiencias del mundo, tanto las disponibles como las posibles, reveladas por la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias. Se trata de un procedimiento que no atribuye a ningún conjunto de experiencias ni el estatuto de totalidad exclusiva ni el estatuto de parte homogénea. Las experiencias del mundo son tratadas en momentos diferentes del trabajo de traducción como totalidades o partes y como realidades que no se agotan en esas totalidades o partes. Por ejemplo, ver lo subalterno tanto dentro como fuera de la relación de subalternidad.

Como afirma Banuri, lo que afectó más negativamente al Sur a partir del inicio del colonialismo fue haber concentrado sus energías en la adaptación y resistencias a las imposiciones del Norte[28]. Partiendo de la misma preocupación, Serequeberham (1991: 22) identifica los dos desafíos hoy propuestos a la filosofía africana. El primero, un desafío deconstructivo. Éste consiste en identificar los residuos eurocéntricos heredados del colonialismo y presentes en los más diversos sectores de la vida colectiva, de la educación a la política, del derecho a las culturas. El segundo desafío, un desafío reconstructivo. El cual consiste en revitalizar las posibilidades histórico-culturales de la herencia africana interrumpida por el colonialismo y el poscolonialismo. El trabajo de traducción procura captar estos dos momentos: la relación hegemónica entre las experiencias y lo que en éstas hay más allá de dicha relación. En este doble movimiento las experiencias sociales, reveladas por la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias, se plantean relaciones de inteligibilidad recíproca que no redunden en la canibalización de unas por otras.

El trabajo de traducción incide tanto sobre los saberes como sobre las prácticas (y sus agentes). La *traducción entre saberes* asume la forma de una *hermenéutica diatópica*. Ésta consiste en un trabajo de interpretación entre dos o más culturas con el objetivo de identificar preocupaciones isomórficas entre ellas y las diferentes respuestas que proporcionan. He propuesto un ejercicio de hermenéutica diatópica a propósito de la preocupación isomórfica con respecto a la dignidad humana entre el concepto occidental de derechos humanos, el concepto islámico de *umma* y el concepto hindú de *dharma* (Santos, 1995: 340)[29]. Otros dos ejercicios de hermenéutica diatópica importantes serían: en primer lugar, incidir sobre la preocupación con la vida productiva en las concepciones de desarrollo capitalistas y en la concepción de *swadeshi* propuesta por Gandhi[30]. Las concepciones de desarrollo capitalistas han sido reproducidas por la ciencia económica convencional y por las subyacentes razón metonímica y

---

28 Banuri argumenta que el desarrollo del «Sur» se llevó a la práctica de modo desfavorable, «no a causa de malos consejos o de una intención malévola de los consejeros, y tampoco por no haber tenido en cuenta la sabiduría neoclásica, sino porque el proyecto forzó continuamente al pueblo indígena a separar sus energías de búsqueda *positiva* de una transformación social definida por sí mismo, a favor del objetivo *negativo* de resistir al dominio cultural, político y económico de Occidente» (cursivas en el original) (Banuri, 1990: 66).

29 Sobre el concepto de *umma*, cfr., especialmente, Faruki, 1979; An Na'im, 1995, 2000; Hassan, 1996; sobre el concepto de dharma, cfr., Gandhi, 1929/32; Zaehner, 1982.

30 Cfr., Gandhi, 1941, 1967. Sobre el *swadeshi*, cfr., también y entre otros, Bipinchandra, 1954; Nandy, 1987; Krishna, 1994.

razón proléptica. Esas concepciones se basan en la idea de crecimiento infinito obtenido a partir de la sujeción progresiva de las prácticas y saberes a la lógica mercantil. A su vez, el *swadeshi* se asienta en la idea de sustentabilidad y de reciprocidad que Gandhi definió en 1916 del siguiente modo:

> Swadeshi es aquel espíritu en nosotros que nos restringe al uso y servicio del que nos rodea directamente, con exclusión de lo que está más alejado. Así, en lo que toca a la religión, para satisfacer los requisitos de la definición debo limitarme a mi religión ancestral. Si le encuentro imperfecciones, debe servirla expurgándole sus defectos. En el dominio de la política, debo hacer uso de las instituciones indígenas y servirlas rescatándolas de sus defectos patentes. En el de la economía, debo usar solo cosas producidas por mis vecinos directos y servir a esas industrias tornándolas más eficientes y completas en aquello en que puedan revelarse en falta (Gandhi, 1941: 4-5).

El segundo ejercicio de hermenéutica diatópica que considero importante se centra en la preocupación con la sabiduría y con el posibilitar visiones del mundo. Tiene lugar entre la filosofía occidental y el concepto africano de sagacidad filosófica. Este es una contribución innovadora de la filosofía africana propuesta por Odera Oruka (1990; 1998), entre otros[31]. Se basa en una reflexión crítica sobre el mundo protagonizada por los que Odera Oruka llama *sabios*, sean poetas, médicos tradicionales, contadores de historias, músicos o autoridades tradicionales. Según Odera Oruka, la filosofía de la sagacidad:

> Consiste en los pensamientos expresados por hombres y mujeres de sabiduría en una comunidad determinada y es un modo de pensar y de explicar el mundo que oscila entre la sabiduría popular (máximas corrientes en la comunidad, aforismos y verdades generales de sentido común) y la sabiduría didáctica, una sabiduría allanada y un pensamiento racional de determinados individuos dentro de una comunidad. Mientras que la sabiduría popular es frecuentemente conformista, la sabiduría didáctica es, a veces, crítica en relación con el marco selectivo y con la sabiduría popular. Los pensamientos pueden expresarse a

31 Sobre la filosofía de la sagacidad, cfr., asimismo, Oseghare, 1992; Presbey, 1997.

> través de la escritura o como dichos y argumentos asociados a ciertos individuos. En el África tradicional, mucho de lo que podría considerarse filosofía de la sagacidad no está escrito, por razones que deben realmente ser obvias para todos. Algunas de estas personas, tal vez, hayan sido influenciadas en parte por la inevitable cultura moral y tecnológica de occidente, aunque, su apariencia externa y su forma cultural de estar pertenecen básicamente a las del África rural tradicional. Exceptuando un puñado de ellas, la mayoría es «analfabeta» o «semianalfabeta» (Oruka, 1990: 28).

La hermenéutica diatópica parte de la idea de que todas las culturas son incompletas y, por tanto, pueden ser enriquecidas por el diálogo y por la confrontación con otras culturas. Admitir la relatividad de las culturas no implica adoptar sin más el relativismo como actitud filosófica. Implica, sí, concebir el universalismo como una particularidad occidental cuya supremacía como idea no reside en sí misma, sino más bien en la supremacía de los intereses que la sustentan. La crítica del universalismo se sigue de la crítica de la posibilidad de la teoría general. La hermenéutica diatópica presupone, por el contrario, lo que designo como universalismo negativo, la idea de la imposibilidad de completitud cultural. En el período de transición que atravesamos, aún dominado por la razón metonímica y por la razón proléptica, la mejor formulación para el universalismo negativo tal vez sea designarlo como una teoría general residual: una teoría general sobre la imposibilidad de una teoría general.

La idea y sensación de carencia y de incompletitud crean la motivación para el trabajo de traducción, el cual, para fructificar, tiene que ser el cruce de motivaciones convergentes originadas en diferentes culturas. El sociólogo indio Shiv Vishvanathan formuló de una manera incisiva la noción de carencia y la motivación que yo aquí denomino como motivación para el trabajo de traducción: «Mi problema es como ir a buscar lo mejor que tiene la civilización india y, al mismo tiempo, mantener viva mi imaginación moderna y democrática (Vishvanathan, 2000: 12). Si, imaginariamente, un ejercicio de hermenéutica diatópica fuese realizado entre Vishvanathan y un científico europeo o norteamericano es posible imaginar que la motivación para el diálogo, por parte de este último, se formularía del siguiente modo: «¿Cómo puedo mantener vivo en mí lo mejor de la cultura occidental moderna y democrática y, al mismo tiempo, reconocer el valor de la diversidad del mundo que esa designó autoritariamente como no-civilizado, ignorante, residual, inferior o improductivo?».

El trabajo de traducción tanto puede darse entre saberes hegemónicos y saberes no-hegemónicos, como puede ocurrir entre diferentes saberes no-hegemónicos. La importancia de este último trabajo de traducción reside en que solo a través de la inteligibilidad recíproca y consecuente posibilidad de agregación entre saberes no-hegemónicos es posible construir la contra-hegemonía.

El segundo tipo de trabajo de traducción tiene lugar entre prácticas sociales y sus agentes. Es evidente que todas las prácticas sociales se basan en conocimientos y, en ese sentido, son también prácticas de saber. Sin embargo, al incidir sobre las prácticas, el trabajo de traducción intenta crear inteligibilidad recíproca entre formas de organización y entre objetivos de acción. En otras palabras, en este caso, el trabajo de traducción incide sobre los saberes en tanto que saberes aplicados, transformados en prácticas y materialidades. El trabajo de traducción entre la biomedicina moderna y la medicina tradicional ilustra bien el modo a partir del cual la traducción debe incidir simultáneamente sobre los saberes y sobre las prácticas en que se traducen. Los dos tipos de trabajo de traducción se distinguen, en el fondo, por la perspectiva que los informa. La especificidad del trabajo de traducción entre prácticas y sus agentes se hace más evidente en situaciones en que los saberes que informan diferentes prácticas son menos distintos que las prácticas en sí mismas. Es, sobre todo, lo que sucede cuando las prácticas se dan en el interior del mismo universo cultural, como cuando se intenta traducir las formas de organización y los objetivos de acción de dos movimientos sociales, por ejemplo el movimiento feminista y el movimiento obrero en un país europeo o norteamericano.

La importancia del trabajo de traducción entre prácticas surge de una doble circunstancia. Por un lado, la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias permiten aumentar enormemente el «stock» disponible y el «stock» posible de experiencias sociales. Por otro lado, como no hay un principio único de transformación social, no es posible determinar en abstracto articulaciones y jerarquías entre las diferentes experiencias sociales y sus concepciones de transformación social. Solo a través de la inteligibilidad recíproca de las prácticas es posible evaluarlas y definir posibles alianzas entre ellas. Tal como sucede con el trabajo de traducción de saberes, el trabajo de traducción de las prácticas es particularmente importante entre prácticas no-hegemónicas, dado que la inteligibilidad entre ellas es una condición de su articulación recíproca. Esta es, a su vez, una condición de la conversión de las prácticas no-hegemónicas en prácti-

cas contra-hegemónicas. El potencial anti-sistémico o contra-hegemónico de cualquier movimiento social reside en su capacidad de articulación con otros movimientos, con sus formas de organización y sus objetivos. Para que esa articulación sea posible, es necesario que los movimientos sean recíprocamente inteligibles.

El trabajo de traducción tiende a esclarecer lo que une y lo que separa los diferentes movimientos y las diferentes prácticas, de modo que determine las posibilidades y los límites de la articulación o agregación entre los mismos. Dado que no hay una práctica social o un sujeto colectivo privilegiado en abstracto para conferir sentido y dirección a la historia, el trabajo de traducción es decisivo para definir, en concreto, en cada momento y contexto histórico, qué constelaciones de prácticas tienen un mayor potencial contrahegemónico. Para dar un ejemplo, en marzo de 2001, en México, el movimiento indígena zapatista fue una práctica contrahegemónica privilegiada; y lo fue tanto más cuanto supo realizar trabajo de traducción entre sus objetivos y prácticas y los objetivos y prácticas de otros movimientos sociales mexicanos, del movimiento cívico y del movimiento obrero autónomo al movimiento feminista. De ese trabajo de traducción resultó, por ejemplo, que el comandante zapatista elegido para dirigirse al Congreso mexicano haya sido la comandante Esther. Los zapatistas pretendieron con esa elección significar la articulación entre el movimiento indígena y el movimiento de liberación de las mujeres y, por esa vía, profundizar el potencial contrahegemónico de ambos.

El trabajo de traducción se ha vuelto, en los tiempos recientes, aun más importante a medida que se fue configurando un nuevo movimiento contrahegemónico o antisistémico. Este movimiento, equivocadamente designado como movimiento antiglobalización, ha venido a proponer una globalización alternativa a la globalización neoliberal a partir de redes transnacionales de movimientos locales. Ha llamado la atención de los *media* en noviembre de 1999 en Seattle, y adquirió su primera forma organizativa global en el Fórum Social Mundial, realizado en Porto Alegre en Enero de 2001[32]. El movimiento de la globalización contrahegemónica revela cada vez mayor visibilidad y diversidad de las prácticas sociales que, en las diversas esquinas del globo, resisten a la globalización neoliberal. Es una constelación de movimientos muy diversificados. Se trata, por un lado, de movimientos y organizaciones

32 Sobre la globalización contrahegemónica existe una bibliografía en aumento. Cfr., entre otros: Santos, 1995: 250-377; Keck y Sikkink, 1998; Evans, 1999; Brecher *et al*., 2000; Cohen y Rai, 2000.

locales, no solo muy diversos en sus prácticas y objetivos, sino, más allá de eso, anclados en diferentes culturas. Se trata, por otro, de organizaciones transnacionales, unas originarias del Sur, otras del Norte, igualmente muy diversas entre sí. La articulación y agregación entre estos diferentes movimientos y organizaciones y la creación de redes transfronterizas exigen un gigantesco esfuerzo de traducción. ¿Que hay de común entre el presupuesto participativo, hoy en práctica en numerosas ciudades latinoamericanas, la planificación democrática participativa de los *panchayats* en Kerala y Bengala Occidental en la India y las formas de autogobierno de los pueblos indígenas en las Américas, Australia o Nueva Zelanda? ¿Qué pueden aprender uno de otro? ¿En qué tipo de actividades globales contrahegemónicas pueden cooperar? Las mismas cuestiones pueden hacerse del movimiento pacifista y el movimiento anarquista, o del movimiento indígena y el movimiento *gay*, o del movimiento zapatista y el de la organización ATTAC[33], del Movimiento de los Sin Tierra en Brasil y el movimiento del río Narmada, en la India, y así sucesivamente.

Estas son las cuestiones que el trabajo de traducción pretende responder. Se trata de un trabajo muy complejo, no solo por el número y diversidad de movimientos y organizaciones implicados, sino, sobre todo, por el hecho de que unos y otros estén anclados en culturas y saberes muy diversos. O sea, es este un campo donde el trabajo de traducción incide simultáneamente sobre los saberes y las culturas, por un lado, y sobre las prácticas y los agentes, por otro. Más allá de esto, ese trabajo tiende a identificar lo que los une y lo que los separa. Los puntos en común representan la posibilidad de una agregación o combinación a partir de abajo, la única alternativa posible a una agregación desde arriba impuesta por una gran teoría o por un actor social privilegiado.

5. Condiciones y procedimientos de traducción

El trabajo de traducción es complementario de la sociología de las ausencias y de la sociología de las emergencias. Si estas últimas aumentan enormemente el número y diversidad de las experiencias disponibles y posibles, el trabajo de traducción tiende a crear inteligibilidad, coherencia y articulación en un mundo enriquecido por tal multiplicidad y diversidad. La traducción no se reduce a los componentes técnicos que obviamente tiene, una

33 Acrónimo de *Association pour la Taxation des Transactions Financières pour l'Aide aux Citoyens*.

vez que estos componentes y el modo como son aplicados a lo largo del proceso de traducción tienen que ser objeto de deliberación democrática. La traducción es, simultáneamente, un trabajo intelectual y un trabajo político. Y es también un trabajo emocional porque presupone inconformismo ante una carencia que surge del carácter incompleto o deficiente de un conocimiento dado o de una práctica dada. Por estas razones, está claro que las ciencias sociales convencionales son de poca utilidad para el trabajo de traducción. Más allá de eso, el cierre disciplinar significó el cierre de la inteligibilidad de la realidad investigada y ese cierre fue responsable de la reducción de la realidad a las realidades hegemónicas o canónicas. Por ejemplo, analizar o evaluar el *swadeshi* a partir de la economía convencional implicaría tornarlo ininteligible, por tanto intraducible, dado que se perdería en tal análisis y evaluación las dimensiones religiosa y política que el *swadeshi* tiene y que quedan bien patentes en la cita que más arriba vimos de Gandhi. Tal y como sucede con la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias, el trabajo de traducción es un trabajo transgresivo que, como nos enseñó el poeta, va haciendo su camino al caminar.

Ya me referí a que el trabajo de traducción se basa en un presupuesto sobre el cual debe ser creado el consenso transcultural: la teoría general de la imposibilidad de una teoría general. Sin este universalismo negativo, la traducción es un trabajo colonial, por más poscolonial que se afirme. Una vez garantizado ese presupuesto, las condiciones y procedimientos del trabajo de traducción pueden ser elucidados a partir de las respuestas a las siguientes cuestiones; ¿Qué traducir? ¿Entre qué? ¿Quién traduce? ¿Cuándo traducir? ¿Con qué objetivos traducir?

¿Qué traducir? El concepto eje sobre el que se sustenta la respuesta a esta cuestión es el concepto de *zona de contacto*[34]. Zonas de contacto son campos sociales donde diferentes mundos de vida normativos, prác-

34 El concepto de zona de contacto ha sido usado por diferentes autores en sentidos distintos. Por ejemplo, Mary Louise Pratt define las zonas de contacto como «espacios sociales en que culturas distintas se encuentran, chocan entre sí y se implican unas en otras, muchas veces en relaciones de dominación y subordinación altamente asimétricas –tales como el colonialismo, la esclavitud o sus secuelas que sobreviven hoy por todo el mundo» (1992: 4). En esta formulación, las zonas de contacto parecen implicar encuentros entre totalidades culturales. Éste no tiene por qué ser el caso. La zona de contacto puede implicar diferencias culturales selectas y parciales, las diferencias que, en un espacio-tiempo determinado, se encuentran en concurrencia para dar sentido a una determinada línea de acción. Más allá de eso, como argumento en este trabajo, los intercambios desiguales van hoy mucho más allá del colonialismo y de sus secuelas, aunque el colonialismo continúe desempeñando un papel muy importante de lo que está dispuesto a admitir.

ticas y conocimientos se encuentran, chocan e interactúan. Las dos zonas de contacto constitutivas de la modernidad occidental son la zona epistemológica, donde se confrontaron la ciencia moderna y el saber ordinario, y la zona colonial, donde se opusieron el colonizador y el colonizado. Son dos zonas caracterizadas por la extrema disparidad entre las realidades en contacto y por la extrema desigualdad de las relaciones de poder entre ellas.

Es a partir de estas dos zonas y por contraposición con ellas que se deben construir las zonas de contacto reclamadas por la razón cosmopolita. La zona de contacto cosmopolita parte del principio de que cabe a cada saber o práctica decidir qué es puesto en contacto con quién. Las zonas de contacto son siempre selectivas, porque los saberes y las prácticas exceden lo que de unos y otras es puesto en contacto. Lo que es puesto en contacto no es necesariamente lo que sea más relevante o central. Por el contrario, las zonas de contacto son zonas de frontera, tierras de nadie donde las periferias o márgenes de los saberes y de las prácticas son, en general, las primeras en emerger. Solo la profundización del trabajo de traducción permite ir trayendo para la zona de contacto los aspectos que cada saber o cada práctica consideran más centrales o relevantes.

En las zonas de contacto multiculturales, cabe a cada práctica cultural decidir los aspectos que deben ser seleccionados para la confrontación multicultural. En cada cultura hay aspectos considerados demasiado centrales para poder ser puestos en peligro por la confrontación que la zona de contacto puede representar o aspectos que se consideran que son inherentemente intraducibles en otra cultura. Estas decisiones forman parte de la propia dinámica del trabajo de traducción y están sujetas a revisión a medida que el trabajo avanza. Si el trabajo de traducción avanza, es de esperar que más y más aspectos puedan ser traídos a la zona de contacto, lo que, a su vez, contribuirá para nuevos avances de la traducción. En muchos países de América Latina, sobre todo en aquellos en que está consagrado el constitucionalismo multicultural, los pueblos indígenas han trabado una lucha en el sentido de controlar la decisión sobre cuáles de sus saberes y prácticas deben ser objeto del trabajo de traducción con relación a los saberes y prácticas de la «sociedad mayor».

La cuestión de lo que es traducible no se limita al criterio de selectividad que cada práctica o saber decide adoptar en la zona de contacto. Más allá de la selectividad activa, hay lo que podríamos designar como selectividad pasiva. Esta consiste en aquello que en una cultura dada se tornó impronunciable debido a la opresión extrema de que fue víctima durante

largos períodos. Se trata de ausencias profundas, de vacíos sin posibilidad de relleno, vacíos que dan forma a la identidad inescrutable de los saberes y prácticas en cuestión. En el caso de las ausencias de larga duración, es probable que ni la sociología de las ausencias las pueda hacer presentes. Los silencios que producen son demasiado insondables para ser objeto del trabajo de traducción.

El problema de qué traducir suscita aún otra cuestión, que es importante, sobre todo, en zonas de contacto entre universos culturales. Las culturas solo son monolíticas cuando se ven de fuera o a distancia. Cuando las vemos de dentro o de cerca es fácil ver que están constituidas por varias y a veces conflictivas versiones de la misma cultura. En el ejemplo a que me referí de un posible diálogo multicultural sobre concepciones de dignidad humana, es fácil ver que en la cultura occidental no existe solo una concepción de derechos humanos. Podemos distinguir por lo menos dos: una, de origen liberal, que privilegia los derechos cívicos y políticos en relación con los derechos económicos y sociales, y otra, de origen marxista o socialista, que privilegia los derechos sociales y económicos como condición necesaria para todos los demás. Del mismo modo, en el islam, es posible distinguir varias concepciones de *umma*, unas más inclusivas, reconducibles al período en que el profeta vivió en La Meca, y otras, menos inclusivas, desarrolladas a partir de la construcción del Estado islámico en Medina. Y, de un modo semejante, son muchas las concepciones de *dharma* en el hinduismo.

Las versiones más inclusivas, aquellas que contienen un círculo más amplio de reciprocidad, son las que generan las zonas de contacto más prometedoras, las más adecuadas para profundizar el trabajo de traducción y la hermenéutica diatópica.

¿Entre qué traducir? La selección de los saberes y prácticas entre los cuales se realiza el trabajo de traducción es siempre resultado de una convergencia o conjugación de sensaciones de experiencias de carencia, de inconformismo, y de motivación para superarlas de una forma específica. Puede surgir como reacción a una zona de contacto colonial o imperial. Por ejemplo, la biodiversidad es hoy una zona de contacto imperial entre el conocimiento biotecnológico y el conocimiento de los chamanes, médicos tradicionales o curanderos en comunidades indígenas o rurales de América Latina, África, Asia e, incluso, Europa. Los movimientos indígenas y los movimientos sociales transnacionales aliados han criticado esta zona de contacto y los poderes que la constituyen y están luchando por la construc-

ción de otras zonas de contacto no imperiales donde las relaciones entre los diferentes saberes y prácticas sea más horizontal. Esta lucha ha dado luchar a una traducción entre saberes biomédicos y saberes médicos tradicionales hasta ahora desconocida. Para dar un ejemplo de un campo social totalmente distinto, el movimiento obrero, enfrentado a una crisis sin precedentes, ha tenido que abrirse a zonas de contacto con otros movimientos sociales, especialmente con movimientos cívicos, feministas, ecologistas y de inmigrantes. En esa zona de contacto, se ha realizado un trabajo de traducción entre las prácticas, reivindicaciones y aspiraciones obreras y los objetivos de la ciudadanía, de protección del medio ambiente y de antidiscriminación contra mujeres, minorías étnicas o inmigrantes. Tales traducciones han transformado lentamente el movimiento obrero y los otros movimientos sociales al mismo tiempo que han hecho posibles constelaciones de luchas que hace unos años hubieran sido impensables.

¿Cuándo traducir? También aquí la zona de contacto cosmopolita tiene que ser el resultado de una conjugación de tiempos, ritmos y oportunidades. Sin tal conjugación, la zona de contacto se vuelve imperial y el trabajo de traducción se convierte en una forma de canibalización. En las dos últimas décadas, la modernidad occidental descubrió las posibilidades y las virtudes del multiculturalismo. Habituada a la rutina de su hegemonía, presupuso que, estando la cultura occidental dispuesta a dialogar con las culturas que antes oprimiera, estas últimas estarían *naturalmente* dispuestas y disponibles para ese diálogo y, de hecho, ansiosas por conseguirlo. Este presupuesto ha redundado en nuevas formas de imperialismo cultural, incluso cuando asume la forma de multiculturalidad (es lo que llamo multiculturalismo reaccionario).

En el terreno de las zonas de contacto multiculturales, debemos tener presentes las diferentes temporalidades que en ellas intervienen. Como afirmé con anterioridad, uno de los procedimientos de la sociología de las ausencias consiste en contraponer a la lógica de la monocultura del tiempo lineal una constelación pluralista de tiempos y duraciones de modo que liberen las prácticas y los saberes del estatuto residual que les impuso el tiempo lineal. El objetivo es, tanto cuanto sea posible, convertir en contemporaneidad la simultaneidad que la zona de contacto proporciona. Esto no significa que la contemporaneidad anule la historia. Esta consideración es importante, sobre todo en las zonas de contacto entre saberes y prácticas en que las relaciones de poder, al ser extremadamente desiguales, condujeron a la producción masiva de ausencias. En estas situaciones, una vez

hecho presentes un saber o una práctica concretos antes ausentes, hay el peligro de pensar que la historia de ese saber o de esa práctica comienza con su presencia en la zona de contacto. Este peligro ha estado presente en muchos diálogos multiculturales, sobre todo en aquellos en que han intervenido los pueblos indígenas después de las políticas de reconocimiento que desarrollaron un poco por todas partes a partir de la década de los ochenta del siglo pasado. La zona de contacto tiene que ser vigilada para que la simultaneidad del contacto no significa el colapso de la historia.

¿Quién traduce? Los saberes y las prácticas solo existen en la medida en que son usados o ejercidos por grupos sociales. Por ello, el trabajo de traducción se realiza siempre entre representantes de tales grupos sociales. El trabajo de traducción, como trabajo argumentativo, exige capacidad intelectual. Los intelectuales cosmopolitas tendrán que asumir un perfil semejante al del sabio filósofo identificado por Odera Oruka en busca de la sagacidad africana. Se trata de intelectuales fuertemente enraizados en las prácticas y saberes que representan, teniendo de ellos una comprensión profunda y crítica. Esta dimensión crítica, que Oruka denomina como «sabiduría didáctica», funda la carencia, el sentimiento de incompletitud y la motivación para buscar en otros saberes y en otras prácticas las respuestas que no se encuentran dentro de los límites de un saber o una práctica dadas. Los traductores de culturas deben ser intelectuales cosmopolitas. Pueden encontrarse tanto entre los dirigentes de movimientos sociales como entre los activistas de base. En el futuro próximo, la decisión de quién traduce se convertirá, probablemente, en una de las deliberaciones democráticas más decisivas en la construcción de la globalización contrahegemónica.

¿Cómo traducir? El trabajo de traducción es, básicamente, un trabajo argumentativo, basado en la emoción cosmopolita de compartir el mundo con quien no comparte nuestro saber o nuestra experiencia. Las dificultades del trabajo de traducción son múltiples. La primera dificultad consiste en las premisas de la argumentación. Toda argumentación se basa en postulados, axiomas, reglas, ideas que no son objeto de argumentación porque son aceptadas como evidentes por todos los que participan en el círculo argumentativo. Se trata, en general, de los *topoi* o lugares comunes y constituyen el consenso básico que hace posible el disenso argumentativo[35].

35 Sobre los *topoi* y la retórica en general, cfr., Santos, 1995: 7-55.

El trabajo de traducción no dispone de partida de *topoi*, ya que los *topoi* que están disponibles son los que son propios de un saber o de una cultura dada y, como tal, no son aceptados como evidentes por otro saber o por otra cultura. En otras palabras, los *topoi* que cada saber o cada práctica aportan a la zona de contacto dejan de ser premisas de la argumentación y se transforman en argumentos. A medida que el trabajo de traducción avanza, se van construyendo los *topoi* que son adecuados para la zona de contacto y para la situación de traducción. Es un trabajo exigente, sin seguros contra riesgos y siempre cerca del colapso. La capacidad de construir *topoi* es una de las marcas más distintivas de la calidad del intelectual o *sabio* cosmopolita.

La segunda dificultad nos remite a la lengua en que se pone en práctica la argumentación. Es poco corriente que los saberes y prácticas presentes en las zonas de contacto compartan una lengua común o dominen del mismo modo la lengua común. Es frecuente que, cuando la zona de contacto cosmopolita es multicultural, una de las lenguas en presencia es frecuentemente la que domina la zona de contacto imperial o colonial. La sustitución de ésta por una zona de contacto cosmopolita puede, de ese modo, ser boicoteada por el uso de la lengua anteriormente dominante. No se trata únicamente de que los diferentes participantes en el discurso argumentativo puedan tener un dominio desigual de dicha lengua. Se trata del hecho de que la lengua en cuestión sea responsable de la impronunciabilidad de algunas aspiraciones centrales de los saberes y prácticas que fueron oprimidos en la zona colonial.

La tercera dificultad reside en los silencios. En este caso, no se trata de lo impronunciable, sino de los diferentes ritmos con que los diferentes saberes y prácticas sociales articulan las palabras con los silencios y de la diferente elocuencia (o significado) que es atribuido al silencio por parte de las diferentes culturas. La gestión del silencio y la traducción del silencio son las tareas más exigentes del trabajo de traducción.

6. Conclusión: ¿Para qué traducir?

Esta última pregunta comprende todas las demás. Tiene sentido, pues, responderla en la forma de conclusión de la argumentación desplegada en este trabajo. Muy sucintamente, esa argumentación consiste en que la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias, junto con el trabajo de traducción, nos permiten desarrollar una alternativa a la razón indolente, bajo la forma de aquello que designo como razón cosmopolita.

Esta alternativa se basa en la idea base de que la justicia social global no es posible sin una justicia cognitiva global.

El trabajo de traducción es el procedimiento que nos queda para dar sentido al mundo después de haber perdido el sentido y la dirección automáticos que la modernidad occidental pretendió conferirles al planificar la historia, la sociedad y la naturaleza. La respuesta a la pregunta ¿para qué traducir? se enfrenta a la segunda cuestión que más arriba dejé formulada: si no sabemos que un mundo mejor es posible ¿qué nos legitima a actuar como si lo supiésemos? La necesidad de la traducción reside en que los problemas que el paradigma de la modernidad occidental procuró solucionar continúan por resolverse, siendo esta resolución algo que se ve cada día como más urgente. No disponemos, sin embargo, de las soluciones que ese paradigma propone, y esa es, además, la razón de la profunda crisis en que se encuentra. En otras palabras, en la fase de transición en que nos encontramos, nos enfrentamos a problemas modernos para los cuales no tenemos soluciones modernas.

El trabajo de traducción hecho con base en la sociología de las ausencias y en la sociología de las emergencias es un trabajo de imaginación epistemológica y de imaginación democrática con el objetivo de construir nuevas y plurales concepciones de emancipación social sobre las ruinas de la emancipación social automática del proyecto moderno. No hay garantía alguna de que un mundo mejor sea posible y mucho menos de que todos los que no desistan de luchar por el lo conciban del mismo modo. La oscilación entre banalidad y horror, que tanto angustió a Adorno y Horkheimer, se ha transformado hoy en la banalidad del horror. La posibilidad del desastre comienza hoy a ser evidente.

La situación de bifurcación de que hablan Prigogine y Wallerstein es la situación estructural en que se da el trabajo de traducción. El objetivo del trabajo de traducción es el de crear constelaciones de saberes y prácticas suficientemente fuertes para proporcionar alternativas creíbles a lo que hoy se designa como globalización neoliberal y que no es más que un nuevo paso del capitalismo global para sujetar la totalidad inagotable del mundo a la lógica mercantil. Sabemos que nunca conseguirá cumplir integralmente ese objetivo y esa sea, tal vez, la única certeza que sacamos del colapso del proyecto de la modernidad. Eso, sin embargo, nada nos dice sobre si un mundo mejor es posible y qué perfil tendrá. De ahí que la razón cosmopolita prefiera imaginar el mundo mejor a partir del presente. Por eso propone la dilatación del presente y la contracción del futuro. Aumentando el campo de las experiencias, es posible evaluar mejor las alternati-

vas que son hoy posibles y están disponibles. Esta diversificación de las experiencias tiende a recrear la tensión entre experiencias y expectativas, mas de tal modo que unas y otras se den en el presente. El nuevo inconformismo es el que resulta de la verificación de que hoy, y no mañana, será posible vivir en un mundo mucho mejor. Al final, como se pregunta Bloch, si solo vivimos en el presente, no se comprende que sea tan pasajero.

Las expectativas son las posibilidades de reinventar nuestra experiencia, confrontando las experiencias hegemónicas, que nos son impuestas, con la inmensa variedad de experiencias cuya ausencia es producida activamente por la razón metonímica o cuya emergencia es reprimida por la razón proléptica. La posibilidad de un futuro mejor no está, de este modo, situada en un futuro distante, sino en la reinvención del presente, ampliado por la sociología de las ausencias y por la sociología de las emergencias y hecho coherente por el trabajo de traducción.

El trabajo de traducción permite crear sentidos y direcciones precarios pero concretos, de corto o medio alcance pero radicales en sus objetivos, inciertos pero compartidos. El objetivo de la traducción entre saberes es crear justicia cognitiva a partir de la imaginación epistemológica. El objetivo de la traducción entre prácticas y sus agentes implica crear las condiciones para una justicia global a partir de la imaginación democrática.

El trabajo de traducción crea las condiciones para emancipaciones sociales concretas de grupos sociales concretos en un presente cuya injusticia es legitimada en base a un masivo desperdicio de la experiencia. El trabajo de traducción, basado en la sociología de las ausencias y en la sociología de las emergencias, solo permite revelar o denunciar la dimensión de ese desperdicio. El tipo de transformación social que a partir de él puede construirse, exige que las constelaciones de sentido creadas por el trabajo de traducción se transformen en prácticas transformadoras.

Bibliografía

ABERS, Rebecca

1998 «From Clientelism to Cooperation: Local Government, Participatory Policy, and Civic Organizing in Porto Alegre, Brazil», *Politics and Society,* 26(4), 511-537.

AN-NA'IM, Abdullahi

2000 «Human Rights and Islamic Identity in France and Uzbekistan: Mediation of the Local and Global», *Human Rights Quarterly*, 22(4), 906-941.

AN-NA'IM, Abdullahi (org.)

1995 *Human Rights and Religious Values: an Uneasy Relationship?* Amesterdam: Editions Rodopi.

BAGDIKIAN, Ben H.

1992 *The Media Monopoly*. Boston, Mass.: Beacon Press.

BAIERLE, Sérgio Gregório

2001 «OP ao Termidor?», apresentado no seminário *O Orçamento Participativo visto pelos seus investigadores (31/05-2/06/2001)*. Porto Alegre: Prefeitura de Porto Alegre.

BAIOCCHI, Gianpaolo

2001 «From Militance to Citizenship: The Workers' Party, Civil Society, and the Politics of Participatory Governance in Porto Alegre, Brazil», Diss. University of Wisconsin-Madison.

BALICK, Michael J.; ELISABETSKY, Elaine; LAIRD, Sarah A.

1996 *Medicinal Resources of the Tropical Forest*. New York: Columbia University Press.

BANURI, T.

1990 «Development and the Politics of Knowledge: A Critical Interpretation of the Social Role of Modernization Theories in the Development of the Third World», Frederique Apfel Marglin e Stepehn A. Marglin (orgs.), *Dominating Knowledge: Development, Culture and Resistance*. Oxford: Clarendon Press, 29-72.

BENJAMIN, Walter

1969 «Thesis on the Philosophy of History», *Illuminations*. New York: Schocken Books.

1972 «Erfahrung und Armut», *Gesammelte Schriften* (II.1). Org. Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 213-219.

BERNAL, Martin
1987 *Black Athena: the Afroasiatic Roots of Classical Civilization*. New Brunswick: Rutgers University Press.

BIPINCHANDRA, Pal
1954 *Swadeshi & Swaraj (The Rise of New Patriotism)*. Calcutta: Yugayatri Prakashak.

BLOCH, Ernst
1995 *The Principle of Hope*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

BLOWFIELD, Mick
1999 «Ethical Trade: A Review of Developments and Issues», *Third World Quarterly*, 20(4), 753-770.

BONACICH, Edna; APPELBAUM, Richard P.
2000 *Behind the Label: Inequality in the Los Angeles Apparel Industry*. Berkeley: University of California Press.

BRECHER, Jeremy; COSTELLO, Tin; SMITH, Brendan
2000 *Globalization from Below: The Power of Solidarity*. Cambridge, Mass.: South End Press.

BROCKMAN, John
1995 *The Third Culture*. New York: Simon & Schuster.

BRUSH, Stephen
1999 «Bioprospecting the Public Domain», *Cultural Anthropology*, 14, 535-555.

BRUSH, Stephen B.; STABLINSKY, Doreen (orgs.)
1996 *Valuing Local Knowledge: Indigenous Peoples and Intellectual Property Rights*. Washington D.C.: Island Press.

CALLON, Michel; LASCOUMES, Pierre; BARTHE, Yannick
2001 *Agir dans un monde incertain: Essai sur la démocratie technique*. Paris: Seuil.

COHEN, Robin; RAI, Shirin M.
2000 *Global Social Movements*. Londres: Athlone Press.

COMPA, Lance; DIAMOND, Stephen
1996 *Human Rights, Labor Rights and International Trade*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

DESAI, Manali
2001 «Party Formation, Political Power, and the Capacity for Reform: Comparing Left Parties in Kerala and West Bengal, India», *Social Forces*, 80(1), 37-60.

DUSSEL, Enrique
2001 *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

ESCOBAR, Arturo
1999 «After Nature: Steps to an Anti-essentialist Political Ecology», *Current Anthropology*, 40(1), 1-30.

EVANS, Peter
1999 Counter-Hegemonic Globalization: Transnational Networks as Political Tools for Fighting Marginalization», http://sociology.berkeley.edu/faculty/evans/#currentprojects.

FARUKI, Kemal A.
1979 *The Constitutional and Legal Role of the Umma*. Karachi: Ma'aref.

FEDOZZI, Luciano
1997 *Orçamento Participativo. Reflexões sobre a Experiência de Porto Alegre*. Porto Alegre: Tomo Editorial.

FISCHER, Frank
2000 *Citizens, Experts, and the Environment: The Politics of Local Knowledge*. Durham, NC: Duke University Press.

GANDHI, Mahatma
1929 [1932] *The Story of My Experiments with Truth* (vol. 1 e 2). Ahmedabad: Navajivan.
1938 *Hind Swaraj*. Ahmedabad: Navajivan.
1941 *The Economics of Khadi*. Ahmedabad: Navajiva.
1951 *Selected writings of Mahatma Gandhi*. Boston: Beacon.
1960 *Discourses on the Gita*. Ahmedabad: Navajivan.
1967 *The Gospel of Swadeshi*. Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan.
1972 *Satyagraha in South Africa*. Ahmedabad: Navajivan.

GENTILLI, A-M.
1998 *O Leão e o Caçador: uma História da África Sub-sahariana dos Séculos XIX e XX*. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique.

GONÇALVES, Maria Eduarda (org.)
2000 *Cultura Científica e Participação Pública*. Oeiras: Celta.

HAMELINK, C. J.
1994 *The Politics of World Communication*. Londres: Sage.

HASSAN, Riffat
1996 «Religious Human Rights and The Qur'an», Witte, John, Jr. e Johan D. van der Vyver (orgs.), *Religious Human Rights in Global Perspective: Religious Perspectives*. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 361-386.

HERMAN, Edward S.; MCCHESNEY, Robert W.
1997 *The Global Media: The New Missionaries of Corporate Capitalism*. London: Cassell.

JAMISON, Andrew
2001 *The Making of New Knowledge: Environmental Politics and Cultural Transformation*. Cambridge: Cambridge University Press.

JASPERS, Karl
1951 *Way to Wisdom, an Introduction to Philosophy*. New Haven: Yale University Press.
1976 *The Origin and Goal of History*. Westport, Conn.: Greenwood Press.

KAFKA, Franz
1983 «Er», F. Kafka, *Beschreibung eines Kampfes*. Org. Max Brod. Frankfurt am Main: Fischer, 216-222.

KECK, Margaret E.; KATHRYN, Sikkink
1998 *Activists Beyond Borders: Advocacy Networks in International Politics*. Ithaca: Cornell University Press.

KOSELLECK, Reinhart
1985 *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

KRISHNA, Daya
1994 *Swadeshi View of Globalisation*. Nueva Dheli: Swadeshi Jagaran Manch.

LANDER, E. (org.)
2000 *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales - perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm
1985 *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man, and the Origin of Evil*. La Salle, Illinois: Open Court.

LEPENIES, Wolf
1988 *Between Literature and Science: The Rise of Sociology*. Cambridge: Cambridge University Press.

MAMDANI, M.
1996 *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*. Princeton: Princeton University Press.

MARTÍ, José
1963 *Obras completas*. La Habana: Editorial Nacional de Cuba.

MARRAMAO, Giacomo
1995 *Poder e secularização: As categorias do tempo*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista.

MCCHESNEY, Robert Waterman
1999 *Rich Media, Poor Democracy: Communication Politics in Dubious Times*. Urbana: University of Illinois Press.

MCCHESNEY, Robert W.; WOOD, Ellen Meiksins; FOSTER, John Bellamy (orgs.)
1998 *Capitalism and the Information Age: The Political Economy of the Global Communication Revolution*. New York: Monthly Review Press.

MIGNOLO, Walter D.
2000 *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princeton: Princeton UP.

NANDY, A.
1987 *Traditions, Tyranny and Utopias*. Delhi: Oxford University Press.

NUNES, João Arriscado
1998/99 «Para Além das 'Duas Culturas': tecnociências, tecnoculturas e teoría crítica», *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 52/53, 15-59.

ORUKA, H. Odera
1990 «Sage-Philosophy: The Basic Questions and Methodology», Odera Oruka (org.), *Sage Philosophy: Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*. Leiden: Brill, 27-40.
1998 «Grundlegende Fragen der afrikanischen 'Sage-Philosophy'», F. Wimmer (org.), *Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika*. Wien: Passagen, 35-53.

OSEGHARE, Antony S.
1992 «Sagacity and African Philosophy», *International Philosophical Quarterly*, 32(1), 95-104.

POSEY, Darrell Addison (org.)
1999 *Cultural and Spiritual Values of Biodiversity*. London: Intermediate Technology.

PRATT, Mary Louise
1992 *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. London: Routledge.

PRESBEY, Gail M.
1997 «Who Counts as a Sage? Problems in the Further Implementation of Sage Philosophy», *Quest: Philosophical Discussions*, 11(1/2), 53-65.

PRIGOGINE, I.
1997 *The End of Certainty: Time, Chaos, and the New Laws of Nature*. New York: Free Press.

PURDY, David
1994 «The Second Marriage of Justice and Efficiency», *New Left Review*, 208, 30-48.

QUIJANO, A.
2000 «Colonialidad del poder y clasificación social», *Journal of World-Systems Research*, 6(2), 342-386.

RENARD, Marie
1999 «The Interstices of Globalization: The Example of Fair Coffee», *Sociologia Ruralis*, 39(4), 484-500.

ROSS, Andrew (org.)
1997 *No Sweat. Fashion, Free Trade and the Rights of Garment Workers*. London: Verso.

RYAN, Charlotte

1991 *Prime Time Activism: Media Strategies for Grassroots Organizing*. Boston, MA: South End Press.

SANTOS, Boaventura de Sousa

1987 *Um Discurso sobre as Ciências*. Porto: Afrontamento.

1989 *Introdução a uma Ciência Pós-moderna*. Porto: Afrontamento.

1995 *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*. New York: Routledge.

1998a «Participatory Budgeting in Porto Alegre: Toward a Redistributive Democracy», *Politics and Society*, 26(4), 461-510.

1998b «Oppositional Postmodernim and Globalizations», *Law and Social Inquiry*, 23(1), 121-139.

2000 *A Crítica da Razão Indolente: Contra o Desperdício da Experiência*. Porto: Afrontamento. Também publicado no Brasil: Santos, Boaventura de Sousa (2000), *A Crítica da Razão Indolente: Contra o Desperdício da Experiência*. São Paulo: Cortez.

2001a «Toward an Epistemology of Blindness: Why the New Forms of 'Ceremonial Adequacy' neither Regulate nor Emancipate», *The European Journal of Social Theory*, 4(3), 251-279.

2001b «Nuestra America: Reinventing a Subaltern Paradigm of Recognition and Redistribution», *Theory Culture and Society*, 18(2-3), 185-218.

2001c «Os Processos da Globalização», B. S. Santos (org.), *Globalização. Fatalidade ou Utopia?*. Porto: Afrontamento, 31-106.

SANTOS, Boaventura de Sousa (org.)

2002a *Democratizar a Democracia: Os Caminhos da Democracia Participativa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

2002b *Produzir para Viver: Os Caminhos da Produção Não Capitalista*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

2003 *Reconhecer para Libertar: Os Caminhos do Cosmopolitismo Multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

2004a *Semear Outras Soluções: Os Caminhos da Biodiversidade e dos Conhecimentos Rivais*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

2004b *Trabalhar o Mundo: Os Caminhos do Novo Internacionalismo Operário.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

SCHLUCHTER, Wolfgang

1979 *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus: Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte*. Tübingen: Mohr.

SCHOENBERGER, Karl

2000 *Levi's Children. Coming to Terms with Human Rights in the Global Marketplace.* New York: Grove Press.

SEREQUEBERHAN, Tsenay
1991 «Introduction», T. Serequeberhan (org.), *African Philosophy: the essential readings*. New York: Paragon, xvii-xxii.

SHAW, Randy
2001 *The Activist's Handbook: A Primer*. Berkeley: University of California Press.

SHIVA, Vandana
1997 *Biopiracy*. Boston: South End Press.

SIMPSON, Charles; RAPONE, Anita
2000 «Community Development from the Ground Up: Social-Justice Coffee», *Human Ecology Review*, 7(1), 46-57.

SNOW, C. P.
1959 *The Two Cultures and the Scientific Revolution*. New York: Cambridge University Press.
1964 *The Two Cultures and a Second Look*. Cambridge: Cambridge University Press.

STAVENHAGEN, Rodolfo
1996 *Ethnic Conflicts and the Nation-State*. Londres: Macmillan.

TRUBEK, David; MOSHER, Jim; ROTHSTEIN, Jeffrey
2000 «Transnationalism in the Regulation of Labor Relations: International Regimes and Transnational Advocacy Networks», *Law and Social Inquiry*, 25, 11-87.

VAN COTT, Donna L.
1996 *Defiant Again: Indigenous Peoples and Latin American Security*. Washington, DC: Institute for National Strategic Studies, National Defense University.
2000 *The Friendly Liquidation of the Past: The Politics of Diversity in Latin America*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

VAN PARIJS, Philippe
1992 *Arguing for Basic Income.* London: Verso.

VISVANATHAN, Shiv
1997 *A Carnival of Science: Essays on Science, Technology and Development.* Oxford: Oxford University Press.

2000 «Environmental Values, Policy, and Conflict in India», apresentado no seminário *Understanding Values: A Comparative Study on Environmental Values in China, India and the United States*. http://www.carnegiecouncil.org/pdf/visvanathan.pdf, acedida a 24/09/2001.

WALLERSTEIN, Immanuel
1998 *Utopistics, or Historical Choices for the Twenty-first Century*. New York: New Press.
1999 *The End of the World as we Know It: Social Science for the Twenty-first Century*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

WALLERSTEIN, Immanuel; BALIBAR, Étienne
1991 *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*. New York: Verso.

WEBER, Max
1958 *The Protestant ethic and the spirit of capitalism*. New York: Scribner.
1963 *The Sociology of Religion.* Boston: Beacon Press.
1968 *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. New York: Bedminster Press.

ZAEHNER, R. C.
1982 *Hinduism*. Oxford: Oxford University Press.